كلود دوبار



أزمة الهويات

تفسير تحول



كلود دوبار

أزمة الهويات

تفسير تحول

ترجمة: رندة بعث



© المكتبة الشرقية ش.م.ل.

الجسر الواطي - سنّ الفيل

ص.ب. 55206 بيروت، لبنان

تلفون: 485793 (01) - فاكس: 485796 (01)

E-mail: libor@cyberia.net.lb

www.librairieorientale.com.lb

الطبعة الأولى - نوفمبر 2008

ISBN 978-9953-17-041-1

صدر هذا الكتاب باللغة الفرنسيّة تحت عنوان

La crise des identités

© Presses Universitaires de France, 2000

يصدر هذا الكتاب بدعم من وزارة الخارجيّة الفرنسيّة و السفارة الفرنسيّة في لبنان، قسم التعاون والعمل الثقافي، وذلك في إطار برنامج جورج شحاده للمساعدة على النشر.

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Georges SCHÉHADÉ, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Étrangères et Européennes, et du Service de Coopération et d'Action Culturelle de l'Ambassade de France au Liban.

المحتويات

تقديم الطبعة الثالثة

منذ الحادي عشر من أيلول/سبتمبر 2001، غالبًا ما نقرأ أو نسمع الصحافيين أو رجال السياسة أو المثقفين يقولون إنّ البشرية قد دخلت عصرًا جديدًا: عصر الإرهاب الشامل والمواجهة بين هذه الهمجية الجديدة وبين الـ «حضارة» و«العالم الحر» و«الديمقراطيات»، الخ. يزعمون أنّ الأزمة الحالية هي حالة «صدام الثقافات»، بين ثقافات الاستبداد الأصولي وبين ثقافة الحداثة التقدمية. ليست هذه هي الفرضية التي يدافع عنها هذا الكتاب. ليس لأنّ الإرهاب الإسلاموي لم يصبح خطرًا كبيرًا على سلام العالم وعامل انعدام أمانٍ للأشخاص، بل لأنّ هذا الخطر على السلام وهذا الانعدام للأمان ليسا سوى احتدام سيرورةٍ هي في الآن ذاته أقدم زمنًا وأقل بروزًا من اعتداءات الحادي عشر من أيلول/سبتمبر 2001: السيرورة التي تجعل البشرية تنتقل من سيطرة «الجماعاتي» إلى سيطرة «التطويعي»، من «التطييف» الحمائي إلى الفردانية المقلقلة.

لم ينتظر موضوع الهويات تلك النكبة ليغزو الخطاب السياسي والمحادثات اليومية وكتب العلوم الاجتماعية. في علم الاجتماع الفرنسي، نلتقط ظهوره المكثّف في منعطف سبعينات وثمانينات القرن العشرين، في لحظة بدء أفول النموذج الطبقي، حين أصبحت مشكلات الاندماج الاجتماعي والمهني لدى الشباب وزيادة البطالة والفقر الجديد والتهديدات بالإقصاء وانعدام اليقين حول مستقبل الأسرة مسائلَ اجتماعيةً وسياسيةً هامة. وهي اللحظة التي تحوّلت فيها أيضًا أزمةٌ اقتصاديةٌ ذات نمطٍ جديدٍ إلى أزمةٍ اجتماعيةٍ وأخلاقية، أزمةٍ «أنتروبولوجية». لم تعد التفسيرات المعتمدة على الدينامية وعلى تناقضات الرأسمالية كافية، فأصبح لابد من التساؤل مجددًا حول الحداثة وديناميتها ومعناها وتأثيراتها على تعريف الأفراد وانتماءاتهم، أي باختصار على الهويات.

سبقت طبعتا هذا الكتاب السابقتان، في العامين 2000 و2001، مأساة الحادي عشر من أيلول/سبتمبر 2001، وقد تطرقتا خصوصًا إلى فرنسا والفترة الواقعة بين العامين 1968 و1998، التي وسمتها أزمةٌ اقتصاديةٌ طويلة الأمد (أثارها في العام 1973 تضاعف أسعار النفط أربع مرات)، بلغت فيها البطالة «الرسمية» وتجاوزت (في العام 1995) ثلاث ملايين نسمة، وشهد النمو أطوار انكماش (في العام 1992-1993) وتزايدت الوظائف العرَضيّة، لاسيما لدى الشباب. لكن إذا كانت هذه الأزمة قد وُصفت أيضًا بأنها

اجتماعيةٌ وأخلاقيةٌ وحتى أنتروبولوجية، فلأنها مسّت شأنًا آخر غير الاقتصادي: مسّت الرابط الاجتماعي والأصالة والهوية. هذا الكتاب مكرّسٌ لتوضيح طبيعة هذه التوصيفات ومعناها، مع وجود عناصر إضافيةٍ تتصل بالفترة بين العامين 2001 و2007 لا «تخرجنا من الأزمة»، لكنها تلقي مزيدًا من الأضواء على أبعادها الاجتماعية والأخلاقية والأنتروبولوجية.

كما أبقيتُ على الإحالات إلى نظريات نوربرت إلياس Norbert Elias وماكس فيبر Max Weber وكارل ماركس Karl Marx في هذه الطبعة، مع تأكيدٍ متزايدٍ على راهنية مفاهيم فيبر. فمقولاته الأساسية في مجال علم الاجتماع الإدراكي لا تزال مثيرةً للاهتمام في راهنيتها حتى بعد نحو قرن، على الرغم من تعقيدها المضلِّل أحيانًا. ويبقى تحليله لسيرورة العقلنة استكشافيًا تمامًا. الأمر مماثلٌ بالنسبة إلى إشكاليته حول مقاومة الأشكال الجماعاتية لفرض أشكالٍ تطويعيةٍ من «الخارج». كذلك، فمقاربته للصلات المعقدة بين العقلانية «الاقتصادية» والعقلانية «القيَمية» داخل الأشكال التطويعية وبين إدماجها «الداخلي» في الذاتيات تبقى نموذجًا في مجالها. لن يحَلّ قريبًا لغز تركيب العلاقات الجماعاتية والتطويعية في العديد من النشاطات «العصرية»، ولا تزال تساؤلاته حول مستقبل الرأسمالية و«قفصها الحديدي» تثير القلق نفسه.

لكن ينبغي الإشارة إلى أنّ «مؤسسي» علم الاجتماع هؤلاء لم يتحدثوا كثيرًا عن الهوية، باستثناء إلياس وديناميته حول «هويات أنا - نحن» التي انتقلت من أشكال نحن - أنا (التي أعيدت تسميتها بـ «الجماعاتية») إلى أشكال أنا - نحن (التي أصبحت «تطويعية»). هذا الانتقال هو أحد الخيوط الرئيسية في هذا الكتاب، وأتمنى أن أكون قد نجحت في إبرازه وربطه بالخيط الفيبري* على نحوٍ أفضل في هذه الطبعة. يسعى هذا الكتاب إلى فهم أسباب ترادف هذا الانتقال، على المستوى الاجتماعي الكبير وعلى المستوى الفردي الصغير، من سيطرة الـ «نحن» إلى هيمنة الـ «أنا»، مع أزمات الهوية. ولهذه الغاية، كان الأوْلى تمييز عدة معانٍ لهذه العبارة، وهو ما تحاول هذه الطبعة الثالثة فعله. لقد أصبحنا أكثر قدرةً على التمييز بين الأزمات التي تؤثر على الأدوار الاجتماعية (المرتبطة على سبيل المثال بالجنسين المذكر والمؤنث في الفصل الثاني) والأزمات التي تمس المعايير الحقوقية (المرتبطة على سبيل المثال بالحق في العمل في الفصل الثالث) والأزمات التي تخص المعتقدات (الدينية أو السياسية أو الأخلاقية في الفصل الرابع) والأزمات الوجودية والنفسية (الشخصية في الفصل الأخير). تدفع كل هذه الأزمات إلى إعادة النظر في الانتقال من عالمٍ حمائيٍّ ومرغمٍ ومغلقٍ وموروثٍ إلى عالمٍ مقلقلٍ

* نسبةً إلى عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (1864-1920)، رائد المنهج التحليلي في علم الاجتماع (م).

وحرٍّ ومفتوحٍ ومطالَبٍ به. الانتقال إذن من تدامجٍ جماعاتيٍّ (أوليّ) إلى تدامجٍ تطويعيٍّ (ثانويّ)، إذن من هويات نحن - أنا إلى هويات أنا - نحن، من تعريفاتٍ «ثقافية» و«مجتمعية» إلى تعريفاتٍ «تأملية» و«سردية».

تبقى هذه الطبعة قريبةً من الطبعتين السابقتين. وقد سعيتُ لتنقيح حصيلة ديناميات الجنس البشري في حقل الحياة الخاصة والأسرية (الفصل الثاني) والهويات الطبقية في الحقل المهني (الفصل الثالث) والهويات السياسية الدينية في الحقل الرمزي (الفصل الرابع). كما سعيت إلى التساؤل حول علم اجتماعٍ لا يتعلّق بالفرد، بل بسيرورات بناء الهويات الشخصية وتدميرها (الفصل الخامس). وهي تقدم حصيلة أسباب الخلط بين علم اجتماعٍ «تقليدي»، جبريٍّ واحتمالي، تفسيريٍّ يهتم بالمجتمع ككلٍ وبين علوم اجتماعٍ «جديدة»، لا جبريةٍ وتأمليةٍ وتأويلية، تهتم بالمجتمعات الصغيرة وبالأفراد. وربما يكون هنالك تفضيلٌ متزايدٌ للثانية على الأولى، للخطوة الاستقرائية والاستكشافية على المنهج الاستنباطي والسببي. كما تتضمن هذه الطبعة دعوةً لتشارك الاختصاصات، ولاسيما علوم اللغة والعلوم النفسية طالما أنها تسعى لربط مستويات التحليل ولتأخذ بالحسبان الزمانيات التي تكوّن مواضيعها.

كلود دوبار

16 تموز/يوليو 2007

مقدمة

ترددت طويلًا قبل أن أبقي عنوان هذا العمل على حاله. أليس مصطلح «هوية» نموذجًا للكلمة المنحوتة التي يعكس عليها كلٌّ منا معتقداته ومزاجاته ومواقفه؟ اخترت الإبقاء عليه لسببين، الأول أنني لم أجد خيرًا منه للتعبير عما يطرحه هذا الكتاب، والثاني لأنّه يرغمني على تتبع وتحويل وتعميق منطق بدأ وتواصل منذ فترة طويلة، يتعلّق بما أطلقت عليه تعبير أشكال الهوية وأدى إلى تفسيراتٍ بالغة التنوع[1]. قبل التطرق إلى الأطروحة التي يدافع عنها هذا الكتاب، لا بد لي من العودة مجددًا إلى تعبير الهوية هذا.

1- انظر: La socialisation: construction des identités sociales et professionnelles, Paris, A. Colin, 1991. انظر أيضًا: Usages sociaux et sociologiques de la notion d'identité, éducation permanente, 128, 1996-3, p.37-44؛ وكذلك D. Demazière et C. Dubar, Analyser les entretiens biographiques, Paris, Nathan, 1997، وكذلك نشرة Sociologie du travail, 4-1999.

الهويات والمماثلات وأشكال الهوية

منذ بواكير الفكر الفلسفي، يرتبط مفهوم الهوية، «متعدد الأشكال وغير المحدود»[2]، بأمورٍ ومجالاتٍ مختلفة، ضمن أشكالٍ متنوعة من القبول يمكن مع ذلك تضمينها في مجموعتين كبيرتين، تتصلان للتبسيط بنمطين واسعين من المواقف.

يمكن تسمية الموقف الأول بالجوهراني طالما أنّه يستند، أيًا كان قبول مصطلح «الهوية»، إلى الإيمان بـ «جواهر»، بحقائق جوهرية، بماهياتٍ ساكنةٍ وأصيلةٍ في آن. يبدو أنّ بارمندس Parménide هو أول من طرح هذا الموقف في قصيدته الشهيرة[3] التي كتبها في القرن الخامس قبل الميلاد لإيليه Élée، المدينة الإيطالية في أرياف اليونان القديمة. وقد فهمت صيغة: «الكائن موجود، واللاكائن غير موجود» بوصفها تأكيدًا على أنّ «هوية الكائنات التجريبية»، أيًا كانت تلك الكائنات، هي «ما يبقى دون تغيرٍ رغم التغيرات» وتشابهَه مع نفسه خارج الزمن وما يبقى على

2- تعبير يعود لبرنار بيلواد Bernard Péloide ورد في كتابه: Enquête sur une disparition. La notion d'identité nationale comme négation de la nation. La Pensée, 308, 1996, p.97-114. انظر أيضًا خلاصة ليفي شتراوس Lévy Strauss, L'identité. Séminaire du Collège de France, Paris, PUF, "Quadrige" 1977 p.330-332.

3- ندين بالكثير مما نعرفه عن بارمندس لأفلاطون الذي قدّم فكره وناقشه في ثلاثة حوارات: ثيتوس Théétète والسفسطائي Sophiste والبارمندس Parménide. ويعتبر أب المتيافيزيقا «المونية»، أي تلك التي تدافع عن وحدة «ما هو موجود». وقد أثّرت فرضياته على الفلسفة الغربية بأسرها، من أفلاطون إلى ديكارت؛ انظر على سبيل المثال: J.F. Revel, Histoire de la philosophie occidentale, Paris, Nil, éd. 1993, p. 63-69.

حاله. كتب بارمندس: «الصيرورة مستثناةٌ من الوجود». الاستمرارية في الزمن هي ما سمي بالتماثل، وهي هنا مصممةٌ بوصفها حقيقة «بحد ذاتها».

استكمل هذا الموقف الأنطولوجي بموقفٍ منطقي. فلوصف هذه الجواهر، لتعريف هذه الاستمرارية، ينبغي ربطها بـ «فئات»، بأنواعٍ تضم كلّ الكائنات التجريبية ذات الجوهر المتماثل (eidos). كل فئةٍ تعرّف المشتركَ «الجوهري» بين أولئك الذين تضمهم. أحيانًا، أطلق تعبير ذاتية الكائن على هذا الفارق النوعي المتصور هنا كجوهرٍ مشتركٍ لجميع الكائنات المتماثلة مع هذا الجوهر نفسه، ما تختلف به عن الجواهر الأخرى كافةً، ما يعرّف وجودها النوعي. تفترض الجوهرانية أنّ هذه الفئات تتمتع بوجودٍ حقيقي: هذه الجواهر هي التي تضمن دوام الكائنات، تماثلها الذي يصبح بذلك معرّفًا بطريقةٍ نهائية. هوية الكائنات الموجودة هي ما يجعلها تبقى مماثلةً لجوهرها في الزمن.

منذ نشوء الفلسفة، قبل بارمندس بنحو قرن، في إيونية، وهي منطقةٌ ريفيةٌ يونانيةٌ أخرى، جرى التعبير عن تصورٍ آخر، مقابلٍ للتصور السابق، بطريقةٍ غائمة، لكنها مؤثّرة. وهو ينسب عمومًا لفيلسوفٍ آخر «ما قبل سقراطي» كتب أقوالًا مأثورةً شهيرة. فقد كتب هيراقليطس Héraclite[4]: «لا يمكن للمرء أن يسبح مرتين في

4- عاش هيراقليطس في إيفيزيا، إيونية، في النصف الثاني من القرن السادس قبل الميلاد. انتقد أفلاطون كتاباته (وهي في الواقع أقوالٌ مأثورةٌ يغلب عليها الغموض) =

النهر نفسه.» كما تنسب إليه عبارة: «كل شيء يسيل» (panta reï). لا يوجد جوهرٌ أبدي، بل كل شيءٍ يخضع للتغير. ترتبط هوية كل كائنٍ تجريبيٍّ بالفترة المدروسة، بوجهة النظر المتبنّاة. في هذه الحالة، ما هي إذن المقولات التي تسمح بإطلاق مسمّىً على تلك الكائنات التجريبية المتغيرة باستمرار؟ إنها كلماتٌ، أسماء ترتبط بنظام الكلمات المستخدم، تفيد في تسميتها في سياقٍ معين. إنها طرائق تعريفٍ متبدّلةٌ تاريخيًا. سوف نسمي هذا الموقف إسمانيًا، في مقابل الجوهراني.

وفق هذا المنظور الذي ندافع عنه في هذا الكتاب، ليست الهوية ما يبقى بالضرورة «متماثلًا»، بل نتيجةَ «مماثلة» جائزة. إنها نتيجة عمليةٍ لغويةٍ مزدوجة: المفاضلة والتعميم. الأولى هي العملية التي تهدف إلى تعريف الفارق، ما يحقق فرادة أمرٍ ما أو شخصٍ ما مقارنةً بشخصٍ آخر أو أمرٍ آخر: الهوية هي الاختلاف. والثاني هو العملية التي تحاول تعريف المشترك في فئةٍ من العناصر، المختلف كليًا عن فئةٍ أخرى: الهوية هي الانتماء المشترك. هاتان العمليتان أساس مفارقة الهوية: الفريد هو المتشارَك. لا يمكن عرض هذه المفارقة إن لم نأخذ في الاعتبار العنصر المشترك للعمليتين: مماثلة الآخر والمماثلة عبر الآخر.

= في كتابه: Cratyle. في المقابل، أشاد به الرواقيون الذين جعلوا منه أب «التعددية» الفلسفية التي تحبّذ «الحراك الكوني لكل شيء»؛ انظر: J. F. Revel, Histoire de la philosophie occidentale, Paris, Nil, éd. 1993, p. 48-54.

وفق هذا المنظور، لا توجد هويةٌ دون غيرية. تتباين الهويات تاريخيًا، مثلها مثل الغيريات، وتتعلق بسياق التعريف.

حين نطبّق الموقفين الفلسفيين السابقين على الكائنات البشرية، من المرجح أن نفهم بصورةٍ أفضل ما يجري نقاشه. فالموقف «الجوهراني» هو الموقف الذي يتضمّن في الآن ذاته فرادةً جوهريةً لكل كائنٍ بشري (إمكانية قول «من هو» بذاته) وانتماءً جوهريًا أيضًا، لا يتعلق بالزمن، ويمثّل بالتالي انتماءً مسبقًا، موروثًا بالولادة (إمكانية قول «ما هو» عليه). هذان المعتقدان مترابطان: فلأننا نؤمن بأنّ الانتماء محدّدٌ مسبقًا، نستطيع تعريف الفرادة الجوهرية لكلّ شخص. كل شخصٍ يصبح في الواقع ما هو عليه: إنه يستكمل مصيره، سواءٌ أكان هذا المصير مسجلًا في جيناته أم محددًا وفق «وضعه الأسري»، ويبقى مطابقًا لوجوده الجوهري.

أمّا الموقف «الإسماني»، الذي يمكن أيضًا أن نطلق عليه اسم «الوجودي» (ليس هنالك جوهر، بل وجودٌ ممكن)، فهو يرفض الاعتراف بوجود انتماءاتٍ «جوهرية» (بذاتها) وبالتالي اختلافاتٍ نوعيةٍ مسبقةٍ ودائمةٍ بين الأفراد. الموجود هو أساليب مماثَلة، تتبدّل على مدى التاريخ الجماعي والحياة الشخصية، تخصيصٌ لمقولاتٍ متنوعةٍ تابعةٍ للسياق. تنقسم وسائل المماثلة هذه إلى نمطين: المماثَلات التي يمنحها الآخرون (ما أدعوه «الهويات للغير») والمماثلات التي يتبناها المرء نفسه («الهويات للذات»).

وبالفعل، يمكنك دائمًا قبول الهويات التي تُنسب إليك، أو رفضها. يمكن أن يماثل المرء نفسه بصورةٍ تختلف عن مماثلة الآخرين له. والعلاقة بين سيرورتي المماثلة هاتين هي أساس مفهوم أشكال الهوية.

تمثّل هذه الأشكال إذن أنظمة تسمية، متنوعة تاريخيًا، تربط بين مماثلاتٍ يقدّمها الغير وللغير وبين مماثلاتٍ تقدّمها الذات وللذات[5]. يمكن لهذين النمطين من التصنيف أن يتطابقا تمامًا، على سبيل المثال حين يدمج كائنٌ بشريٌّ انتماءه الموروث مع انتمائه المعرّف عبر الآخرين بوصفه الوحيد الممكن، لا بل المعقول. كما يمكن أن يتباينا بالكامل، على سبيل المثال حين يعرّف شخصٌ ما نفسه بكلماتٍ مختلفةٍ عن المقولات الرسمية التي يستخدمها الآخرون.

الفرضية المؤسِّسة لهذا الكتاب هي وجود حركة انتقالٍ تاريخية، هي في الآن ذاته بالغة القدم وغير محققة، من أسلوب مماثَلةٍ ما إلى آخر. بصورةٍ أدق، هي سيروراتٌ تاريخية، جماعيةٌ وفرديةٌ في آنٍ معًا، تغيّر هيئة أشكال الهوية المعرّفة بأنها طرائق مماثَلة. وسندرسها في الفصلين الأول والأخير من هذا الكتاب.

5- لاشك في أنّ غوفمان Goffman أفضل عالم اجتماعٍ قاس أهمية هذه العلاقة الذاتية بالهوية التي ينسبها الآخرون، والتي يدعوها «الهوية الافتراضية» والقابلة دائمًا لتشكيل «وصمة»، انظر: Stigmate; Les usages sociaux des handicaps, Paris, éd. de Minuit, 1975 (1ère éd. 1963).

سوف أدعو أولى أشكال الهوية، الأكثر قدمًا، لا بل الغارقة في القدم، أشكالًا جماعاتية[6]. تفترض هذه الأشكال الإيمان بوجود تجمعاتٍ تسمّى «جماعات»، تُعتبَر أنظمة مواقع وأسماء محدّدة مسبقًا للأفراد، تعيد إنتاج المماثل عبر الأجيال. وفق هذا التصور، لكلّ فردٍ انتماءٌ يعتبر رئيسيًا، بوصفه عضوًا في «جماعته»، ومنزلةً فريدةً بوصفه يحتلّ موقعًا في هذه الجماعة. تخضع هذه الأشكال خضوعًا وثيقًا للإيمان بالطابع الأساسي للانتماء إلى مجموعاتٍ معينة تعتبر أساسيةً أو ثابتةً أو فقط حيويةً للوجود الفردي. وسواءٌ تعلق الأمر بـ«ثقافات» أو بـ«أمم» أو بـ«إثنيات» أو بـ«اتحادات»، تعتَبر السلطات والأشخاص أنفسهم مجموعات الانتماء هذه مصادر «جوهرية» للهوية. تدوم هذه الطرائق في مماثلة الأفراد انطلاقًا من مجموعة انتمائهم في المجتمعات الحديثة، ويمكن للأشخاص أنفسهم أن يتمثلوها: يمكنها أن تكون «للذات» بمقدار ما تكون «للغير».

أما أشكال الهوية الثانية، وهي أكثر حداثةً، بل ربما تكون ناشئة، فسأدعوها بالأشكال التطويعية[7]. إنها تفترض وجود هيئاتٍ

6- أستخدم إذن مصطلح «جماعاتي» وفق معنىً محدد، قريب من معنى المصطلح الألماني Vergemeinschaftung الذي عرّفه ماكس فيبر، وسنحلله في الفصل الأول ونناقشه على مدى الكتاب. التعريف المقدم هنا مؤقت ويحاول الإحاطة بإحدى أكثر المكونات دلالةً في المثال من النمط الفيبري.

7- مصطلح «تطويعي» هو ترجمة المصطلح الألماني Vergesellschaftung مثلما جعل منه ماكس فيبر أحد المفاهيم الأساسية لعلم اجتماعه الإدراكي. وسوف يحلل في الفصل الأول ويناقش على مدى هذا الكتاب، بالصلة مع المصطلح السابق.

متعددةٍ ومتبدلةٍ وزائلة، ينتمي إليها الأفراد لفتراتٍ محدودةٍ وتقدّم لهم مصادر مماثلةٍ يديرونها بأسلوبٍ متنوعٍ ومؤقت. وفق هذا التصور، يمتلك كل شخصٍ انتماءاتٍ عديدةً يمكن أن تتغير أثناء حياته. ترتبط هذه الأشكال بمعتقداتٍ مختلفةٍ عن السابقة، ولاسيما تلك المرتبطة بأولوية الفرد على الانتماءات الجماعية وأولوية المماثلات «للذات» على المماثلات «للغير». يمكن للمماثلات من النمط التطويعي أن تنتج هوياتٍ «للغير» وكذلك هوياتٍ «للذات» وفق طبيعة المقولات المستخدمة. والإيمان بـ الهوية الشخصية[8] هو الذي يتحكّم بأشكال المماثلة التطويعية في مختلف المجموعات (الأسرية والمهنية والدينية والسياسية، الخ) التي تعتبر نواتج للخيارات الشخصية، لا تخصيصاتٍ موروثة.

لسنا إذن، في هذا الكتاب، بصدد معارضة الهويات الجماعية بهوياتٍ فردية[9]. هذه المعارضة (مثل تلك الموجودة بين «الفردي» و«المجتمعي») لا معنى لها في المنظور الإسماني لأنّ كلّ مماثلةٍ فرديةٍ تستدعي كلماتٍ ومقولاتٍ ومرجعياتٍ يمكن تحديدها اجتماعيًا. يتعلق الأمر بدايةً بتصورٍ أفضل لمختلف طرائق مماثلة الأفراد عبر إرجاعهم إلى وجهات نظرٍ نمطية، عبر

8- سوف يناقش مصطلح «الهوية الشخصية» ويحلل في الفصل الأخير، بالصلة مع المصطلحين الأساسيين: الذات والنفس.

9- هذا هو السبب في أني لن ألجأ للمعارضة بين «الكليانية» (أولوية الكل الاجتماعي) وبين «الفردانية» (أولوية الفرد بوصفه ذرةً أولية). غير أنّه ستجري دراسة بنية العلاقات بين النحن والأنا في الفصل الأول، بالصلة مع أطروحات نوربرت إلياس حول «سيرورة الحضارة».

تـميز أحـكام عـامةٍ لتكوين مقولات تعريفٍ قد تكون محض «خـارجـيـة» (للغير) أو «داخلية» (للذات). ويمكن أن تكون محصورةً في مجالٍ معينٍ للعلاقات الاجتماعية أو أن تخصّ كل مظاهر الحياة بعد إعادتها إلى انتماءٍ أساسي.

يتعلق الأمر كذلك بفهمٍ أفضل، بتوضيحٍ، بتساؤلٍ حول العلاقة بين هذين الشكلين الاجتماعيين[10] النمطيين (اللذين يطلق عليهما اسم الجماعاتي والتطويعي)، وهما أيضًا أسلوبان لمماثلة المرء عبر الآخرين أو عبر الذات. يضع كلٌّ من هذين الشكلين الاجتماعيين الكبيرين، ذوي النمطين النموذجيين[11]، موضع الرهان المماثلةَ المزدوجة، للغير وللذات، حتى إذا كانا يفعلان ذلك بطريقةٍ مختلفةٍ نوعيًا. إذن، لا أساس للمماثلة بين الأشكال الجماعاتية والمماثلات «للغير»، وبين الأشكال التطويعية والمماثلات «للذات»[12]. في البعد الأول، نحن أمام أشكالٍ «فضائية»

10- تطور مفهوم «الشكل» هذا لأول مرة في علم الاجتماع على يد جورغ سيميل Georg Simmel؛ انظر: Sociologie et épistémologie, Paris, PUF, coll. "Sociologies" 1979.

11- نحن بالفعل أمام نمطين نموذجيين، بالمعنى الذي يستخدمه ماكس فيبر، يفترضان البناء الاستقرائي لتمثيلاتٍ اجتماعية (اليهودية القديمة، الرأسمالية المعاصرة، بيروقراطية الدولة...) وشخصياتٍ تاريخية (النبي، المقاول الطهراني، الخبير...) قابلة للفهم العقلاني؛ انظر توضيحات دومينيك شنابر Dominique Schnapper في La compréhension sociologique, Paris, PUF, "Le Lien social" 1999.

12- المعادلة المفترضة بين التمييز «للذات» و«للغير» والتمييز «العلائقي» و«السيَري» هي التي جعلت أحيانًا تعريفاتي الأولى لأشكال الهوية في La socialisation غامضةً وغير عمليانية. لقد سمحت لي الانتقادات المبررة التي قدمها فرانسوا سنغلي =

للعلاقات الاجتماعية (المحور العلائقي)، وأمام أشكالٍ من الزمنية في الحالة الثانية (المحور السيَري). تتضافر هذه الأبعاد «العلائقية» و«السيَرية» لتعريف ما أدعوه أشكال هوية، أشكالًا اجتماعيةً لمماثلة الأفراد مع الآخرين وطيلة الحياة. سوف أستخدم تعبير «تمثيلات الهوية» إشارةً إلى ترتيبٍ نمطيٍّ لأشكال المماثلة. إذن، يتوافق ما أسميه هنا «الأشكال الاجتماعية» (انظر الفصل الأول) مع تمثيلاتٍ نمطيةٍ لأشكال الهوية.

علماء الاجتماع والهوية الاجتماعية

بالنسبة إلى عددٍ كبير من الباحثين الاجتماعيين، في فرنسا اليوم كما البارحة، الهوية الاجتماعية هي قبل كل شيء رديفٌ لفئة انتماء. في معظم الأحيان، تكون هذه الفئة هي الفئة الاجتماعية المهنية، وهي أداة تحليلٍ لافتة اشتقها المعهد الوطني للإحصاء والدراسات INSEE في الخمسينات، وتسمح بمعرفة تطور البنية الاجتماعية والعلاقات الإحصائية بين هذا الانتماء الذي يعتبر - صوابًا - هامًا وبين مجموعةٍ واسعةٍ جدًا من السلوكيات والمواقف والآراء في المجال الأسري والمهني والسياسي، الخ.، وذلك بفضل تحقيقاتٍ عديدةٍ ومتكررة. يتضمن موقف هؤلاء الباحثين، المعبّر عنه أو غير المعبّر عنه، أنّ هذا الانتماء «الموضوعي» لفئةٍ

= François de Singly ومانويل كيروز Manuel de Queroz وجان كلود كوفمان Jean-Claude Kaufmann بأن أميّز على نحوٍ أفضل مختلف الأبعاد المتضمنة في نموذجي. فليشكروا على ذلك.

ما، وبسبب قياسه لمظاهر هامةٍ في حياة أفراد المجتمعات الحديثة (وبصورةٍ خاصة الدخل)، يحدّد بقوةٍ متفاوتةٍ ما دعاه دوركهايم Durkheim* «أساليب السلوك والإحساس والتفكير» التي كانوا يعتبرونها «أحداثًا اجتماعية». تتمثّل مهمة عالم الاجتماع وفق هذا المنظور الذي أسميه «تقليديا»، مثلما عرّفها دوركهايم[13]، في تفسير هذه «الأحداث الاجتماعية»، أي ربط هذه الأساليب في الفعل (والحس والحكم) بتلك الانتماءات التي تعتبر حاسمة.

بالنسبة إلى باحثين آخرين، الهوية الاجتماعية مفهومٌ أكثر التباسًا طالما أنّ الانتماءات متعددةٌ ولم يعد بمقدور أحدها أن يفرض نفسه مسبقًا «بصورةٍ موضوعية» بوصفه رئيسيًا. على سبيل المثال، لم يعد بوسع التحليلات السوسيولوجية اليوم إغفال الجنس - والأفضل أن نقول النوع الاجتماعي. فالعاملة غير العامل، والمرأة الكادر غير الرجل الكادر. لكنّ انتماءاتٍ أخرى تؤثر أيضًا على السلوكيات والآراء: المنشأ الثقافي على سبيل المثال، أو مكان الإقامة أو الجيل أو المعتقدات الدينية. عبر زيادة روايات الانتماء، نتوصل إلى صورةٍ للمجتمع أكثر تعقيدًا وضبابيةً

* إيميل دوركهايم عالم اجتماعٍ فرنسي، ولد في العام 1858 وتوفي في العام 1917، وكان أستاذًا لعلم الاجتماع في جامعة السوربون (م).

13- يبدو لي ترسخ دوركهايم في علم الاجتماع الفرنسي، الذي أدعوه «علم اجتماعٍ تقليديا»، سببًا أساسيًا في سيطرة النموذج الجبري (الاحتمالي) الذي يرتكز غالبًا في رأيي إلى تمثيلٍ للاجتماعي بشكله الجماعاتي. سوف تناقش هذه النقطة على مدى هذا الكتاب.

بكثيرٍ مما في المنظور السابق. هكذا يمثّل الانتماء المتعدّد والمتبدّل للأفراد في المجتمعات الحديثة مشكلةً اجتماعيةً مريعة[14].

أخيرًا، تزايدت مركزية مسألة الهوية في الأعمال البحثية لعلماء اجتماعٍ آخرين، لاسيما منذ نحو عشرين عامًا[15]، وأخذت تقتضي تحليل العلاقات «الذاتية» بمقولات المماثلة. خلافًا للسابقين، فضّل هؤلاء العلماء أدواتٍ أخرى غير الإحصائيات (المقابلات بصورة خاصة) وإجراءاتٍ تأويلية (حلّت محلّ الذاتية خصوصًا) وإشكالياتٍ أخرى (غير جبرية على سبيل المثال). وقد حاولوا فهم آلية فعل سيرورة المماثلة داخل منظماتٍ محددة، كالشركة الكبيرة مثلًا. ليست مصادفةً إذا كانت هذه الأبحاث قد تضاعفت في أواخر السبعينات ومطلع الثمانينات؛ فقد أدّت «الأزمة» الاقتصادية حينذاك إلى تحولاتٍ هامةٍ في إدارة الوظائف وسوق العمل.

14- انظر على سبيل المثال: John Elster The Multiple Self, Cambridge University Press, 1985. وكان بياجيه Piaget قد دافع عن فكرةٍ حللها هذا المؤلف مطولًا تقول بأنّ «ذاك الذي ينتمي إلى مجموعةٍ اجتماعيةٍ واحدة لا يستطيع إدراك فرديته»، Le jugement moral chez l'enfant, Paris, PUF, 1964 (1ère éd., 1932). وعلى عكس ذلك، ما إن تصبح الانتماءات متعددةً حتى تطرح المماثلة الاجتماعية للأفراد مشكلة الوضع الرئيسي.

15- انظر دراسة رونو سنسوليو Renaud Sainsaulieu في ندوةٍ عقدت في العام 1981 بعنوان: «Le concept d'identité relativement étranger au vocabulaire des sociologues entre brutalement dans le débat théorique»؛ انظر: L'identité et les relations de travail, rééditée dans Education permanente, n° 128, 1996/3, p.194. كانت ندوة تولوز للعام 1981 بعنوان: الإنتاج وتأكيد الهوية؛ انظر: Pierre Tap (éd.) 2 t., Toulouse, Privat, 1986.

على سبيل المثال، أدرك هؤلاء الباحثون تنوّع خطاب ومعتقدات وممارسات أجراءٍ تمّ تصنيفهم مع ذلك في «الفئة الاجتماعية المهنية» نفسها. هكذا وبالتدريج، لم يعد ربط المأجورين ربطًا سببيًا بمنزلة الأفراد على درجةٍ معينة من سلّمٍ اجتماعيٍّ، تحدده فئاتٌ محددةٌ مسبقة (كالفئة الاجتماعية المهنية أو غيرها)[16]، كافيًا لفهم ممارساتهم وخطابهم. لكنّ ذلك لم يدفع مفهوم الهوية ليصير قابلًا للتطبيق بمعنىً مغايرٍ لمعنى فئة الانتماء.

فالهوية ليست اجتماعيةً فحسب، بل هي أيضًا شخصية. والحال أنّ «الفرد» لا يصبح بسهولةٍ موضوعًا لعلم الاجتماع. في فرنسا، تشكّل «علم الاجتماع التقليدي» بالتضاد مع علم النفس وتركيزه على الفرد. لذا، وفي استمراريةٍ لدوركهايم، فهو يعتبر أنّ

16- فسّر رونو سنسوليو لغي جوبير Guy Jobert اختياره لتعبير الهوية في العمل (L'identité au travail) عنوانًا لكتابه الصادر في العام 1977 (Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 2e éd., 1985; 3e éd. 1988)، فقدّم أربع حججٍ ملفتة: 1- «هذا اللقاء بمسألة الهوية أجريته وأنا استمع إلى ما كان الناس يحكونه في مئات المقابلات»؛ 2- «كان الناس يظهرون حساسيةً شديدة للاعتراف بهم، لعدم إراقة ماء الوجه» (تلي ذلك إشارةٌ لغوفمان المكتشَف «في وقتٍ لاحق»)؛ 3- «منذ العام ..1964. أخذت بالاعتبار أعمال كروزييه Crozier حول الأجراء المكتبيين الذين أشرت إليهم بوصفهم فئةً اجتماعيةً تبحث عن هوية... في سياق إعادة النظر في صراع الطبقات... في فكرة عدم وجود مماثلةٍ اجتماعيةٍ غير طبقية»؛ 4- «أثناء اهتمامي بطرائق حياة علاقات العمل في سياقات متنوعة، أدركتُ... وجود بنىً متباينةٍ لتجربة العلاقة بالآخر» (يلي ذلك عرض أربعة نماذج لعلاقات العمل: الاندماج والتفاوض والانسحاب والألفة)؛ انظر:
Entretien avec Guy Jobert, Education permanente, n° 128, 1996/3, p.187-193.

«الوجود الاجتماعي» للأفراد (هويتهم الاجتماعية المرادفة للانتماء إلى فئةٍ ملائمةٍ اجتماعيًا) هو ما يرِثونه دون رغبتهم ويشكّل سلوكياتهم دون أن يدركوا. بذلك، فمفهوم «الهوية للذات» لا ينتمي إلى مصطلحات «علم الاجتماع التقليدي» وتصبح الهوية الاجتماعية رديفًا «للهوية للغير». هذا الموقف هو الذي يعاود النظر فيه أكثر فأكثر علماء الاجتماع الذين يعتقدون أنّه لا يمكن إبعاد الذاتية[17] عن تحليل الوقائع الاجتماعية المعاصرة. لكن كيف يمكن أخذ هذه الذاتية بالاعتبار في منظورٍ سوسيولوجي؟ كيف يمكن تحديد مقاربةٍ سوسيولوجيةٍ للهوية تأخذ بالاعتبار هوياتٍ «للذات»؟ كيف يمكن بالتالي ممارسة علم اجتماعٍ للذات الشخصية؟ سوف يجري التطرق لهذه المسألة في الفصل الأخير من هذا الكتاب.

حول مفهوم الأزمة

أستخدم في هذا الكتاب مفهوم الأزمة في أحد المعاني المتعددة[18] لهذا المصطلح: «مرحلةٌ صعبةٌ تمرّ بها مجموعةٌ

17- انظر على سبيل المثال: François Dubet, Sociologie de l'expérience, Paris, Seuil, 1995. في هذا الكتاب، يعتبر مفهوم الذاتانية، الذي يتضمن إدراك فردٍ يتمتع بالذاتية، ضمن خط آخر أعمال آلان تورين Alain Touraine، بعدًا أساسيًا للحداثة، لا يستطيع الإفلات من المقاربة السوسيولوجية. انظر أيضًا: Alain Touraine, Critique de la modernité, Paris, Fayard, 1992.

18- تميز القواميس عمومًا خمسة معانٍ للكلمة الفرنسية «أزمة crise»: 1- «تغيرٌ مفاجئٌ في سياق مرض» أو «تظاهرٌ مفاجئٌ لحالةٍ مميتة» (على سبيل المثال: أزمة =

اجتماعيةٌ أو يمرّ بها فرد)). وبصورةٍ أدق، يحيل هذا القبول لكلمة أزمة إلى فكرة ((تصدّع التوازن بين مكوناتٍ متباينة)). وعلى شاكلة الأزمات الاقتصادية، يمكن النظر إلى أزمات الهوية بوصفها اضطراباتٍ في علاقاتٍ مستقرةٍ نسبيًا بين عناصر تهيكل النشاط (الإنتاج والاستهلاك، الاستثمارات والنتائج، الخ.). والنشاط المقصود هنا هو المماثلة، أي تصنيف الآخرين والذات.

ليست فرضية أزمة وسائل المماثلة عديمة الصلة بنظرية الأزمة الاقتصادية التي مرّ بها العالم الغربي مؤخرًا. لاشك أنّ الوقت مبكرٌ لتقديم حصيلةٍ لمختلف الوسائل التي يصف وسيصف عبرها الخبراء الاقتصاديون، أو بالأحرى مؤرخو الاقتصاد، الأزمةَ الاقتصادية في الربع الأخير من القرن العشرين. ولا يقدّم لنا مصطلح ((تحوّل)) معلوماتٍ طالما أننا لا نستطيع الاتفاق على الوضع الاقتصادي والاجتماعي الحالي الذي سيحلّ محلّ الوضع السابق بصورةٍ أكثر استقرارًا. لكن ما يبدو أكثر رجوحًا هو عدم التمكّن من مماثلة هذه ((الأزمة)) بأنماط الأزمات السابقة: الأزمة الزراعية (انظر على سبيل المثال أزمة العام 1788 في فرنسا أو أزمة

= قلبية)؛ 2- ((حدوثٌ سريعٌ وعنيفٌ لحالةٍ عصبيةٍ أو انفعالية)) (على سبيل المثال: نوبة عصبية)؛ 3- ((اندلاعٌ مفاجئٌ للعنفوان أو الحماسة)) (على سبيل المثال: العمل بنوبات)؛ 4- ((فترةٌ حاسمةٌ أو شائكةٌ في الوجود)) (على سبيل المثال: أزمة المراهقة)؛ 5- ((مرحلةٌ صعبةٌ تمر بها مجموعةٌ اجتماعية)) أو ((انقطاعٌ في التوازن بين القوى الاقتصادية العظمى)) (على سبيل المثال: أزمة اقتصادية). سوف نفضّل هذا المعنى الخامس، بالعلاقة مع المعنى الرابع.

العام 1848 في أيرلندا) أو أزمة فرط الإنتاج الصناعي (انظر أزمة ثمانينات القرن التاسع عشر في أوروبا) أو أزمة انهيار البورصة (انظر أزمة العام 1929 وثلاثينات القرن العشرين في الولايات المتحدة). إنها أزمةٌ فريدة، سواءٌ بطول مدتها أو بتمظهراتها وآلياتها (البطالة والتضخم، التكرار والعواقب...).

يقوم علماء الاجتماع العاملون على قضايا السكان والأحياء والأسر والفئات، ممن تدهورت شروط مواردهم ومستويات حياتهم أكثر من غيرهم، باستخدامٍ متزايدٍ لتعبير «أزمة الرابط الاجتماعي». وبعد تعبير «الفقر الجديد»، انتشر مصطلح «الإقصاء»[19] في الخطاب السياسي والإعلامي والسوسيولوجي. لم يعد الأمر يتعلق فقط بالإشارة إلى تدهور الموارد الاقتصادية، بل كذلك بالتأكيد على تحولات العلاقات الاجتماعية السابقة وتصدّعها. لكن ما هي طبيعة هذا الرابط الاجتماعي المنقطع؟

بدايةً، غالبًا ما نكون أمام العلاقات المعاشة يوميًا، الأسرية والمهنية والمتعلقة بالجوار. أن يتركك الشريك، أن يسرّحك رب عملك، أن يتوقف جارك عن إلقاء التحية عليك، أن تسيء إدارةٌ ما معاملتك، هذه تصدعاتٌ تجسّد علاقاتٍ شخصيةً كانت تخلق روابط توصف غالبًا بالاجتماعية. يمكن الاكتفاء بتفسيرٍ ميكانيكيٍّ بسيط، يتمثّل في جعل هذه التصدعات إحدى عواقب

19- من أجل عرضٍ شاملٍ ممتاز، انظر: S. Paugam (éd.), L'exclusion, état des savoirs, Paris, La Découverte, 1996.

الأزمة الاقتصادية والبطالة، وكذلك انخفاض بعض المساعدات الاجتماعية وصعوبات الاندماج في سوق العمل، وأيضًا صعوبات النفاذ إلى الترتيبات المؤسساتية. هكذا تكون «أزمة» الرابط الاجتماعي أثرًا ينتج عن هذه «الأزمة» الاقتصادية، التي لا يزال يصعب علينا إدراك كل مكوناتها.

لكن يمكن النظر أيضًا إلى الأزمتين (الاقتصادية والاجتماعية) من زاويةٍ أخرى وأن نجعل منهما تمظهراتٍ لسيرورةٍ أكثر شمولًا تؤدّي، في بعض لحظات تطورها، إلى «تصدعاتٍ» في التوازنات الاقتصادية الكبرى وإلى «انكساراتٍ» في أنماط روابط اجتماعيةٍ سيطرت طويلًا في الماضي. يمكن أيضًا أن نطلق على هذا النمط من الأزمات الذي يؤثر في آنٍ معًا على السلوكيات الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية وكذلك الذاتيات الفردية وصف «الأنتروبولوجية»[20].

هنا نجد مسألة الهويات بوصفها أساليب لمماثلة الأشخاص مع بعضهم ومماثلة كلٍّ منهم لنفسه بنفسه. وإذا ما أضفنا فرضية أنّ كل حقبة توازنٍ نسبيٍّ ونموٍ مستمرٍ وقواعد واضحةٍ وسياسةٍ مستقرةٍ ومؤسساتٍ شرعيةٍ تترافق بمجموعةٍ من المقولات التي يتشارك بها أكبر عددٍ من الناس وبنظامٍ رمزيٍّ للتسمية وبتصنيفٍ مستبطنٍ قوي، ينبغي أن يشكّل تصدّع هذا التوازن بعدًا هامًا ونوعيًا

20- يوجد هذا المصطلح أيضًا في: Jacques Commaille, Les nouveaux enjeux de la question sociale, Paris, Hachette, 1997, p. 105-144.

للأزمة[21]. يؤدي تغير المعايير والنماذج والمصطلحات إلى قلقلة نقاط الاستدلال والتسميات والأنظمة الرمزية السابقة. يمسّ هذا البعد، حتى إذا كان معقّدًا ومخفيًا، مسألةً أساسية: مسألة الذاتية والسلوك النفسي وأشكال الفردانية التي توضع بذلك موضع تشكيك. هذه الفرضية هي التي سأسعى إلى اختبارها في هذا الكتاب، محاولًا ربط أزمة الروابط الاجتماعية بالأزمات الوجودية للذاتية.

منهج الكتاب

قبل التطرّق إلى مسألة الذاتية هذه في علم الاجتماع الراهن، سأمحّص بعض النظريات السوسيولوجية الكبرى التي أثارت، كلٌّ بأسلوبها، هذه المسألة عبر وضعها في مركز السيرورات التاريخية التي تعتبر واضحةً (الفصل الأول). تتمثّل نقطةٌ مشتركةٌ بين هذه النظريات في فرضيةٍ تنصّ على أنّ تعريف الفرد ومكانته في السيرورة الاجتماعية يتبدلان تدريجيًا عبر التاريخ. لم يعد بوسع وجهة النظر الأولية لتحديد ما كان دوركهايم يدعوه «أساليب السلوك والإحساس والتفكير» عبر الانتماء الاجتماعي «الموضوعي» أن تكفي طالما أننا ننتقل على سبيل المثال، وفق

21- «لا تصبح الهوية مثار قلق وموضوع تحليلٍ إلا حين لا تعود بديهية، حين لا يعود المعنى الشائع محددًا سلفًا ولا يعود الفاعلون قادرين على التوافق حول دلالة الوضع والأدوار التي يفترض فيهم توليها» (Michaël Pollack, L'expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité sociale, Paris, A.-M. Métailié, 1990, p. 10).

صيغة فيبر، من الأشكال التي تغلب عليها «الجماعاتية» إلى أشكالٍ تزداد «تطويعًا». يبقى أن نفهم ما هي طبيعة هذا الشكل الجديد من الرابط الاجتماعي الذي يولد من السيرورة التاريخية.

من خلال عودتي إلى النظريات الكبرى التي سعت إلى تحقيق هذا التصور «لشكلٍ اجتماعي» جديد (دعوته «تطويعيًا»)، مستندًا بصورةٍ خاصةٍ إلى ماكس فيبر)، حاولت التزوّد بأدوات تحليلٍ ومخططات تفسيرٍ للتطورات الأخيرة في المجتمع الفرنسي. الفرضية هي فرضية تحوّلٍ، يجري منذ ستينات القرن العشرين، في مظاهر أشكالٍ جديدة للهوية في حقل الأسرة والعلاقات بين الجنسين (الفصل الثاني) وحقل العمل والعلاقات المهنية (الفصل الثالث) والحقل الديني والسياسي وحقل العلاقة بالمؤسسات (الفصل الرابع)[22]. بصورةٍ أدق، فقدَ تمظهر أشكال الهوية الذي تشكّل في الفترة السابقة شرعيته. يمكننا بذلك الحديث عن أزمة هويات، بمعنى تقلقل التنسيق السابق لأشكال الهوية.

ما هي وجهة النظر السوسيولوجية الواجب تبنّيها لفهم نشوء هذه الأشكال الاجتماعية «التطويعية»؟ تنص فرضيتي على أنّ علم الاجتماع التقليدي لا يتوصل إلى ذلك بسهولة لأنّه يميل، كما يفعل دوركهايم، إلى اختزال الاجتماعي بالأشكال الجماعاتية.

22- سوف يبرَّر هذا التوزيع الثلاثي في الفصل الأخير بالتحديات الثلاثة التي يبدو أنها تمثّل اليوم جوهر الهوية الشخصية وأزماتها: الحب والعمل بوصفهما إنجازًا والقناعات بوصفها معتقداتٍ تتأسس على تجربةٍ يمكن ترجمتها بالسرد.

لكن لا يوجد أي بديلٍ شاملٍ لـ «علم الاجتماع التقليدي»، بصورةٍ موحدة، أو حتى في طور التوحيد، في الوسط السوسيولوجي. والسبب الذي أقدّمه هو التالي: غالبًا ما يكون أسلوب النظر السوسيولوجي إلى «الأشكال الاجتماعية» الجديدة التي تنشأ تاريخيًا من «الأشكال الجماعاتية» شديد الازدواجية. فمصطلحات «الفردانية»، «الحداثة»، «العقلانية» وأوصاف «ليبرالي»، «ما بعد صناعي» أو بالأحرى «ما بعد حداثي» متعدّدة المعاني وموضع نزاع. في الواقع، غالبًا ما يحتلّ التصوّر الاقتصادي المكان الذي شغر بسبب غياب تصوّرٍ سوسيولوجيٍّ مقنع. حينذاك، تجري مماثلة «التطويعي» بالاقتصادي والهوية الشخصية بالنموذج المجرد للإنسان الاقتصادي homo oeconomicus. والحال أنّ تحوّل «رأس المال» لتحديد شيءٍ غير الثروات التي يمكن قياسها (رأس المال «الإنساني»، «الثقافي»، «الرمزي»، «الجمالي»، الخ.) غير بريءٍ على الإطلاق، فهو يحمل في ثناياه مشروع «اقتصادٍ عامٍ للممارسات»[23]، يتمثّل في تحويل مجمل المماثلات إلى «مواقع» في تراتبيةٍ معينة، واعتبارها تمتلك نفس «القيم» القابلة للتحويل إلى رؤوس أموالٍ اقتصادية، وذلك عبر تجميع تلك التي تحتلّ «مستوى» واحدًا. إنه أكثر الأشكال التي يتبناها «علم الاجتماع التقليدي» شيوعًا لاختزال الاجتماعي إلى اقتصادي، والقيم الرمزية إلى قيمٍ اقتصادية، أي إلى مصالح

23- انظر: Pierre Bourdieu, Le sens pratique, Paris, Éd. de Minuit, 1980.

فحسب. أتمنى أن يساهم هذا الكتاب في إدراك حدود هذا الاختزال وفي فتح آفاقٍ أخرى.

أشكر إدارة جامعة فرساي – سان كانتان أن إيفلين Versailles - Saint- Quentin-en-Yvelines لأنها منحتني فصلًا دراسيًا أتفرغ فيه لتحرير هذا الكتاب. كما أشكر بحرارةٍ أولئك الذين تمتعوا بالصبر اللازم لقراءة طبعاته المتتابعة ولمساعدتي على تحسين مخطوطي: كاترين كايو Catherine Cailloux وديدييه دومازيير Didier Demazière وشارل غاديا Charles Gadéa وسيرج بوغام Serge Paugam، الذين كانوا بالنسبة إليّ قراءً ناقدين ويقظين. غير أنني أتحمّل وحدي المواقف التي يعّبر عنها هذا الكتاب. أشكر أخيرًا كل الباحثين وطلاب الدكتوراه في مخبر برانتان Printemps (UMR 8085، من المركز الوطني للأبحاث العلمية CNRS)، إذ كانت سجالاتي معهم مصدرًا دائمًا للإلهام وعونًا ثمينًا على إنجاز هذا الكتاب.

الفصل الأول

الديناميات التاريخية لأشكال الهوية

يحيل هذا الفصل إلى مفهوم شكل الهوية الناتج عن الاهتمام بتعريف مقاربةٍ سوسيولوجيةٍ للهويات. وهو يطرح تساؤلًا حول الدلالة التاريخية لهذه الأشكال التي نتجت بدايةً انطلاقًا من دراساتٍ تجريبيةٍ في حقل العمل والتشغيل في فرنسا مطلع ثمانينات القرن العشرين[1]. هل نحن أمام تصوّراتٍ جائزةٍ فقط للخطاب والسلوكيات والحكايات، مرتبطةٍ ارتباطًا كاملًا بسياق إنتاجها، أم أنها أشكالٌ أكثر عموميةً، سبق أن التقطتها كبرى النظريات السوسيولوجية وترتبط بسيروراتٍ تاريخيةٍ طويلة الأمد؟

1- من أجل رؤيةٍ إجماليةٍ لأسلوب إنتاج أشكال الهوية في هذه التحقيقات، انظر:
Didier Demazière et Claude Dubar, Parcours professionnels, marchés du travail et formes identitaires, retour sur une théorisation, Communication aux VIIIes journées de sociologie du travail, Aix-en-Provence, juin 2001، انظر كذلك:
"Trajetoria professional e formas identitarias: uma téorizaças", Contemporaneidade e Educaçao, n° 8, 2000, p. 183-200.

تاريخية أشكال الهوية

تأكيدًا للفرضية الثانية، يسعى هذا الفصل إلى إعادة رسم مختلف طرائق الانبثاق التاريخي لأشكال هويةٍ لافتةٍ بصورةٍ خاصة. يستند اختيار هذه الأشكال إلى فكرة أننا نستطيع عبر الأدبيات المؤسسة للعلوم الاجتماعية التقاط سيروراتٍ اجتماعيةٍ طويلة الأمد، تعدّل طرائق تصوّر الأفراد وتعريفهم. نعتبر هنا أنّ انبثاق أشكال الفردانية هو نتيجةٌ غير إراديةٍ ولا مبرمجة لسيرورةٍ تعدّل أساليب مماثلة الأفراد بعد تحولاتٍ كبرى في التنظيم الاقتصادي والسياسي والرمزي للصلات الاجتماعية. ليس هنالك أي توافقٍ بين المؤرخين أو علماء الاجتماع أو علماء الأنتروبولوجيا على إكساب سيرورةٍ بعينها دورًا حاسمًا. هذا هو السبب في أنني اخترت أن أحشد في هذا الفصل ثلاثة صروحٍ نظريةٍ مختلفةٍ تعلي شأن نمط سيرورةٍ معين، إما سياسيًا (نوربرت إلياس) أو رمزيًا (ماكس فيبر) أو اقتصاديًا (ماركس وإنجلز). نتج ترتيب العرض هذا عن الفرضية المتعلقة بالأزمة التي عرضتها في المقدمة. فبعد أن اعتُبرت الأزمة اقتصاديةً، راحت تحلَّل أيضًا بوصفها اجتماعيةً ورمزيةً وأنتروبولوجية، بل وحتى سياسية. وعبر انطلاقي من السياسي وصولًا إلى الاقتصادي مرورًا بالرمزي، أردت فقط أن أمنح هذا الرمزي مكانةً مركزيةً في عرضي. انطلقت من كاتبٍ تعرّض صراحةً للهوية (إلياس) وانتهيت بمنظّريْن يمنحانها مكانةً صغرى نسبيًا. إنه اختيارٌ لوجهة نظر.

يتطرق هذا الفصل إذن إلى ثلاث سيروراتٍ تاريخيةٍ كبرى،

قادرةٍ على تعديل سيرورات المماثلة تعديلًا عميقًا: السيرورة التي يدعوها نوربرت إلياس بسيرورة الحضارة، والتي تحيل إلى مفهومٍ شديد التجريد لهوية «نحن - أنا» وإلى فرضية الانتقال من أشكالٍ جماعية (سيطرة الـ «نحن») إلى أشكال فردانيّة (سيطرة الـ «أنا») للمماثلة[2]؛ والسيرورة التي يدعوها ماكس فيبر سيرورة العقلنة، المرتبطة بالعلاقة التاريخية بين شكلين كبيرين للعلاقات الاجتماعية ونمطين واسعين للتدامج الاجتماعي، سيكونان في مركز هذا الفصل: الرابط الجماعاتي والرابط التطويعي[3]؛ وأخيرًا سيرورة ماركس وإنجلز، التي تناقش سيرورة التحرر بوصفها سيرورةً ثوريةً وانقلابًا لسيطرة طبقةٍ على أخرى وانتقالًا من مجتمعاتٍ جماعاتيةٍ ما قبل رأسمالية إلى مجتمعاتٍ شيوعيةٍ ما بعد رأسمالية[4].

2- في هذا الفصل، آثرت استعادة تعبير إلياس (هوية نحن - أنا) بدلًا من التعارض بين الكلياني والفرداني، على الرغم من أننا نستطيع أيضًا أن نطلق صفة «كلياني» على الرابط الاجتماعي الذي تهيمن فيه النحن وصفة «الفردي» على ذلك الرابط الذي تهيمن فيه الأنا. ففي نصٍّ نشر في العام 1987، كتب نوربرت إلياس: «هنالك بعض الفائدة لمفاهيم مثل مفهوم التنمية المقبول اجتماعيًا، أو مفهوم هوية أنا - نحن الذي ينبغي أن يشق طريقه لنفسه... لكنّ هذه المفاهيم لا تزال ضعيفة. فهي بعيدةٌ كلّ البعد عن أن تكون مخرجًا وتبقى، بعباراتٍ أخرى، متوافرةً للأجيال القادمة كي تواصل العمل»، انظر: La société des individus, Paris, Fayard, 1991, p. 243.

3- لقد استندت إلى نص الفصل الأول، «المفاهيم الأساسية لعلم الاجتماع» من كتاب فيبر المعنون: Wirstchaft und Gesellschaft، الذي نشرته في العام 1921 ماريان فيبر بعد وفاته وترجم جزئيًا إلى الفرنسية بعنوان: Économie et société, Plon, 1971.

4- درست بصورة خاصة نصين هامين: الإيديولوجيا الألمانية (الطبعة الأولى، 1845) والبيان الشيوعي (الطبعة الأولى، 1848).

لقد بدت لي هذه المحاولة ضرورية لتعميق مسألة الدلالة الذاتية لأشكال الفردانية التي نعثر عليها في الأعمال التجريبية المتعلقة بالمجتمعات المعاصرة. وقد أوصلتني إلى تنظيم العرض حول أشكالٍ للفردانية التاريخية تحبّذ هذا التصوّر أو ذاك لأشكال الهوية التي يمكن التقاطها[5] وألهمت المنظّرين السابقين. سوف يسعى هذا الفصل إذن إلى الإحاطة بأشكالٍ تاريخيةٍ للرابط الاجتماعي، جرى اعتبارها على التوالي «تصورات نحن - أنا» (إلياس) أو «أشكالًا جماعاتية - تطويعية» (فيبر) أو «أنماطًا للتشكل الاجتماعي» (ماركس).

سأحاول في هذا الفصل أن أبيّن أين تكمن الفائدة في مفهومي «سيرورة الحضارة» و«هوية نحن - أنا» اللذين اشتقهما إلياس، ومدى عجزهما عن إتاحة تصوّر السيرورة التاريخية لأشكال الهوية. وسأقوم بالأمر نفسه مع مفهوم «سيرورة العقلنة»، المركزي في عمل ماكس فيبر، وكذلك مفهوم «سيرورة التحرر» لدى ماركس. ما الذي يمكن قوله اليوم عن السيرورات التاريخية التي أبرزت أثناء القرن العشرين مسألة الهويات وأزمتها؟

سيسمح هذا التمرين بعرض فرضية «أزمة الهويات». وبالفعل، في مطلع الألفية الثالثة هذا، يبدو لي أنّ أي تصورٍ لأشكال الهوية لم ينل شرعيةً كاملة، ولا حتى اعترافًا توافقيًا. إذا كانت هذه

5- يتعلق الأمر بتطبيق منهج النموذج النمطي الذي روّج له ماكس فيبر، واضعًا في منظوره العلاقة المتبادلة بين طرائق تعريف الآخر لنا وطرائق تعريفنا لأنفسنا، وكذلك التعريفات «المكانية» و«الزمانية».

الفرضية صحيحةً، يمكننا القول إنّ التصورات السابقة «مأزومةٌ» طالما لم تعد شرعيتها أمرًا بديهيًا. وإذا كان تعدّد أشكالها وترتيبها حصيلةً لا يمكن تجاوزها، أفلا يعني ذلك أنّ كلًا منها لم يتوصل إلى فرض نفسه تاريخيًا؟ إذن، ستبقى اليوم مسألة الهوية البشرية إشكاليةً مثلما اعتقد نوربرت إلياس[6].

سيرورة الحضارة وديناميةة هويات نحن - أنا (إلياس)

سوف أستخدم صيغة نوربرت إلياس: «ليست هنالك هوية للأنا دون هوية للنحن» كنقطة انطلاقٍ لعرضي الموجز. يقترح إلياس عبارة «هوية نحن - أنا» لمحاولة تفسير السيرورة التاريخية التي يطلق عليها اسم: «سيرورة الحضارة»، وأحد أكثر تفسيراتها شيوعًا في عمله هو التالي: «تحول توازن نحن - أنا» على مدى التاريخ، بمعنى «أولوية هوية الأنا على هوية النحن»[7]. بيد أنّ هذا التنظير،

6- في هذا المقال الذي يعود للعام 1987 والمعنون: «تحولات التوازن بين النحن والأنا»، كتب نوربرت إلياس أيضًا: «تبقى مشكلة تصورية الهوية البشرية غير قابلةٍ للحل على نحوٍ واسع طالما أنّ جهاز التصور السوسيولوجي لا يقدّم تعريفًا متطورًا واضحًا إلى هذا الحدّ أو ذاك لمفهوم السيرورة» (La société des individus, Paris, Fayard, 1991, p. 242).

7- توجد هذه الصيغة في كتابه: La société des individus المذكور سابقًا، ص 241. وقد نتجت هذه الصيغة عن نصٍّ كتبه في العام 1987 وجرت ترجمته (إلى الفرنسية، م.) بعنوان: «Les transformations de l'équilibre Nous-Je» - [تحولات التوازن بين النحن والأنا (م)]. استعارت إيرين تيري Irène Théry هذا العنوان في العمل الجماعي الذي نشرته مؤسسة سان سيمون Saint-Simon: Collectif, Les révolutions invisibles, Paris, Calmann-Lévy, 1998: "Il n'y a pas de je sans nous" p. 17-32.

البسيط ظاهريًا، يصطدم بمسائل عديدةٍ غير محلولة. المسألة الأولى هي مسألة الطبيعة الدقيقة لهذين التعبيرين المجتمعين على هذا النحو. إنّ إلياس - راغبًا بأي ثمن في تجاوز التعارض بين «الفرد» و«المجتمع»، معتبرًا إياهما متلازمين داخل السيرورة التاريخية، رافضًا عزل تاريخٍ محتملٍ للفردانية عن التاريخ الاجتماعي للبشرية - يضع جنبًا إلى جنبٍ ويربط مفهومًا للـ «نحن» ومفهومًا للـ «أنا» دون أن يعرّفهما بدقة ، ويفترض بالتالي وجود تعريفٍ وحيدٍ للـ «نحن = قطب اجتماعي» وتعريفٍ وحيدٍ للـ «أنا = قطب فردي».

بذلك، يتجنّب تنظير إلياس بصعوبةٍ أفخاخ النزعة التطورية. فهو يوحي بأنّنا لا نستطيع أن نجد في فجر البشرية إلا أقوامًا وقبائل رحّلًا، ثمّ قبائل ومجموعاتٍ إثنيةً تسيطر فيها هوية الـ «نحن» بصورةٍ كاملةٍ على هويات الـ «أنا». في أسوأ الأحوال، وفق إلياس، لا نستطيع أن نجد فيها هوياتٍ للـ «أنا» إلا «متجمدة» بالكامل في هوية هؤلاء الـ «نحن»[8] التي تعتبر «شمولية». لزمنٍ طويل، اعتبر أوائل علماء الاجتماع أفراد هذه «المجتمعات البدائية» مجردين من أي «وعيٍ فردي». فعلى سبيل المثال، اعتبر دوركهايم أنّ «الوعي البدائي هو بالكامل خارج الذات» في تلك المجتمعات

8- ربما تدعو هذه الصيغ للارتباك طالما لا نستطيع قول الكثير عن أشكال الهوية بغياب آثارٍ مكتوبةٍ أو تسجيلاتٍ للتقاليد الشفوية. كما يصعب تفسير ما يقدمه علم الآثار من أثرٍ غير شفوي بعباراتٍ هوياتية...

الجزئية[9]، وأنّ «البدائيين» في «المجتمعات الجزئية» يتماهون تمامًا مع أدوارهم الجماعية، «المخصصة لمجموعةٍ مركبةٍ من المواقع المعرّفة اجتماعيًا والمحددة مسبقًا»، خاضعون تمامًا للـ «نحن» في بقائهم المادي ومماثلتهم الشخصية. في المصطلحات التي أقترحها، تعتبر علاقاتهم «جماعاتيةً محضة» وتعريفاتهم لذواتهم هي بالكامل «للغير»، يحدّدها النسَب. من المغري إذن إكساب سيرورة الحضارة، التي عرّفها إلياس بأنها «تدريبٌ تدريجيٌّ على التحكم الذاتي» و«سيرورةٌ فردانية»، شيئًا من المنشأ المطلق، من «أشكالٍ أوليةٍ للمماثلة» تعرِّف هذه المجموعات «التي يمثّل الرابطَ الاجتماعي لديها رابطُ الدم والدين واللغة والعادات»[10] بوصفها أشكالًا من مجموعاتٍ غير متمايزة، يكون كلّ فردٍ فيها قابلًا للاستبدال بغيره. لكن في الواقع، لا شيء يسمح بتأسيسٍ تجريبيٍّ لهذا النوع من التأمّل: فثمة نقصٌ شديدٌ في الآثار.

9- انظر: De la division du travail social, Paris, PUF, rééd. 1994 (1ère éd., 1893), p.175. في واقع الأمر، كان دوركهايم ينوس بين أطروحتين: «الفردانية الفلسفية لا تبدأ في أي مكان»، مصدرٌ سبق ذكره، ص. 146؛ «الشخصية الفردانية لم تكن موجودة»، مصدرٌ سبق ذكره، ص. 171. انظر تحليل آلان ماري Alain Marie, De l'individu communautaire au sujet individuel, in L'Afrique des individus, Paris, Karthala, 1997, p. 53-110.

10- الاقتباسات مستقاةٌ من Neil J. Smelser, Le lien problématique entre différenciation et intégration, in P. Besnard et al. (éd.) Division du travail et lien social, la thèse de Durkheim un siècle après, Paris, PUF, 1993.

ما إن نأخذ بالاعتبار التوصيفات الإثنوغرافية للمجتمعات غير الكتابية التي لا تزال موجودةً وأشكال تنظيمها، الماديّ والرمزيّ أيضًا، حتى ندرك أنّ آليتها تختلف بشدةٍ عن هذا التصوّر التبسيطي. ما يفاجئ علماء الأجناس، الذين يحاولون فهم العوالم الرمزية التي يكتشفونها، هو التمايز بين مجموعاتٍ فرعيةٍ ووجود صلات سيطرةٍ في ما بينها، بين الرجال والنساء في غالب الأحيان، لكن أيضًا بين الكبار والصغار. وما يفاجئ أيضًا هو تعقيد ورسوخ الأساطير التي تحكي أصول الكائنات البشرية، الرجال والنساء الذين لا يحتلون أبدًا المواقع نفسها ويعاملون دائمًا بصورة شديدة التباين[11]. المفاجئ أخيرًا هو الأهمية القصوى لصلات القربى، المجنسنة هي أيضًا، التي تجعل من النسب مبدأً تفسيريًا للعالم وللمكانة التي يحتلها كلٌّ فردٍ فيه.

يمكن بذلك افتراض وجود مظهرٍ اجتماعيٍّ يتضمن سيطرة شكلٍ هوياتيٍ معينٍ سأدعوه «الشكل الثقافي»، بمعنىً (إثنولوجيٍّ) محددٍ[12]: يشار فيه إلى الأفراد بموقعهم في سلالة الأجيال وبموضعهم الجنساني في بنى القرابة. إنّ هذا الشكل للمماثلة، حتى إذا لم يكن وحيدًا بالضرورة، يعلو على غيره من أشكالٍ بسبب الصلات الاجتماعية الخاصة التي تفرض سيطرة مجموعةٍ

11- هذا هو على الأقل ما خلص إليه آلان تستار في نهاية بحثٍ مقارن لمجموعةٍ كبيرةٍ من الأساطير. انظر: Alain Testard, Des Mythes et des croyances. Esquisse d'une théorie générale, Paris, Éd. de la MSH, 1991.

12 انظر: Sélim Abou, L'identité culturelle, Paris, Anthropos, 1984.

أو فئةٍ من الأشخاص على الآخرين جميعًا: «القدامى»، وهم في الآن ذاته رجالٌ وأعضاء في الجيل الأكبر سنًا (وأحيانًا في الجزء المسيطر). إنها على سبيل المثال حالة التنظيم الاجتماعي لجماعة السامو، التي حللتها فرانسواز إيريتييه Françoise Héritier وقدمتها في ندوة ليفي شتراوس في كوليج دوفرانس Collège de France المكرسة للهوية:

الحالة الأولى: هوية السامو[13]، فرانسواز إيريتييه

وفق فرانسواز إيريتييه، يمكن تحليل «العالم الرمزي» للسامو بوصفه عالم اتصالاتٍ منظمةٍ بين عالمين سفليين: عالمٌ مطوّعٌ اجتماعيًا هو عالم الذكورة (حيث تكون السلالة عصبيةً) وهو المسيطر، وعالمٌ «فوضويٌّ قليل التطويع» ومسيطرٌ عليه هو عالم الأنوثة. المكونات التسعة لكل «كائنٍ بشري، أي المنتمي إلى عالم سامو، هي: الجسد والدم والظل المحمول والحرارة - العرق والنفَس والحياة والفكر والصنو والمصير». هذه هي المكونات التي يتكون منها كل كائنٍ بشريٍّ من السامو، وما يصنع وحدة الفرد المنتمي إليها. في المقابل، الاسم هو الذي يسمح بمماثلة كل شخصٍ لأنه يمثّل علامة الوراثة، تسمية السلف المعاد تجسيده. وإذا كانت الأم هي التي تمنح لكل فردٍ جسده، فالأب هو الذي يمنح الدم. أمّا «الصنو»، فهو خالدٌ ويضعه الإله في حجْر الأم. هذا

13- انظر: F. Héritier, L'identité Samo, in Claude Lévi-Strauss, L'identité. Séminaire au Collège de France, Paris, PUF, 1977, p. 51-80.

«الصنو» هو ما يميز الفرد حقًا، ما يأتي من الإله ويُظهر التعسّف الإلهي. بيد أنّ هذا «الصنو» هو أيضًا ما يخصص مكانًا ودورًا في التنظيم الاجتماعي وفي الشعائر وهو متضمّنٌ بالكامل في اسمه: إنه هذه الأنا، المتماثلة بكاملها مع دوره، المتشكّلة أثناء التدريب، وهو وفق المؤلفة تعبيرٌ عن الذكورة. وبالفعل، فالأساطير التي يعاد إحياؤها في الشعائر «تظهر الخشية الذكرية من العالم الأنثوي»، وفي الوقت نفسه إلى حظر نكاح المحارم المؤسِّس. وهي تعبّر وفق فرانسواز إيريتييه عن «حميميةٍ ذكرية».

تقول الباحثة الإثنولوجية إنّه عند السامو، كما هو الحال في كل الجماعات المشابهة، «تتزامن الأنا مع النحن، بطريقةٍ جماعاتيةٍ محضة»: إذ تخصّص الأدوار الاجتماعية على أساس الاسم وحده الذي يعبّر عن «الموقع النسَبي والتسلسلي زمنيًا» لكل شخص (تعود جميع الأسماء كل بضعة أجيال). هذا التعريف «الجماعاتي» للأنا هو وفق المؤلفة «الهيكل الوحيد لهوية سامو». هنالك علاقةٌ وثيقةٌ بين التعريف «الاسمي» والنسَبي للأفراد وبين موقعهم ودورهم ووظيفتهم «التقليدية» في شعائر المجموعة الجماعاتية. عند السامو، تقول لنا فرانسواز إيريتييه، «ليس للفرد من هويةٍ إلاّ تلك التي تمليها الرغبة الجماعية للمجموعة التي تخصّص له موقعه». يكون الخضوع للقانون الاجتماعي كاملًا: في الواقع، لا توجد حقًا هوية لـ «أنا» خارج هذا الموقع الموروث. وإذا انتهك فردٌ ما المحظورات، فلأنّه يحمل «الاسم

الفاسد»؛ لم يكن لديه حظ، ولم يفسده الرب وهو يشعر بالخزي (وهو شعورٌ جماعاتيٌّ بامتياز، وفق ليفي شتراوس)؛ فلا يبقى أمام المنحرف من حلٍّ سوى الانتحار أو النفي الطوعي.

في مقالةٍ مكرسةٍ لـ «مفهوم الشخص»[14]، أجرى مارسيل موس Marcel Mauss تحليلًا من النمط نفسه لهنود بويبلوس Pueblos (زوني Zuni) في المكسيك: «الأشخاص هم في الحقيقة شخصياتٌ يختصر دورها في تمثيل الكلّية الممثِّلة مسبقًا للعشيرة عوضًا عنها.» يشرح موس إنّ القناع (persona باللاتينية) هو الذي يعبّر عن كل ذاتيّة الزوني: «صفته ومنزلته ودوره وملكيته وبقاءه وعودة ظهوره على الأرض في خلَفٍ سيحتلّ المكانة نفسها». الأنا الجماعاتية لدى الزوني هي «الدور الدقيق الذي يلعبه كل فردٍ في تمظهر العشيرة»، أناه «للغير» التي تحدّد، عبر قناعه، الشخصية التي يتوجّب عليه لعبها. لا تظهَر الأنا «للذات» أكثر مما تظهر في جماعة سامو. لكن ما يضيفه تحليل فرانسواز إيريتييه بالمقارنة مع تحليل موس هام: لا يمكن فصل شكل الهوية المسيطر هذا (مثلما هي الحال في جماعاتٍ مشابهةٍ عديدة)[15]

14- انظر: Marcel Mauss, Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, Sociologie et anthropologie, Paris, PUF, 1966, p. 333-364.

15- نجد العديد من الكتابات الأنتروبولوجية التي تدافع عن هذه الأطروحة، انظر على سبيل المثال كتاب: Maurice Godelier, à propos des Baruya de Nouvelle-Guinée: La production des grands hommes, Paris, Fayard, 1980، الذي يُظهر كيف يجري تطويع الصبيان الصغار وحثّهم على احتقار النساء.

عن سيطرة المبدأ الذكري على المبدأ الأنثوي، سيطرة الرجال على النساء. لا يمكن فصل شكل الهوية عن شكلٍ للسلطة، شكلٍ للعلاقة الاجتماعية والغيرية.

مثل مارسيل موس وعلماء اجتماعٍ آخرين عديدين من جيله، يضع نوربرت إلياس بروز مفهوم الشخص ضمن سيرورة التشكل التاريخي للحضارة الغربية الحديثة. وربما أكثر من أيٍّ آخر، يمنح السلطة السياسية دورًا أساسيًا في تطور أشكال الفردانية والعلاقات - بما فيها النفسية - بين الحكام والطبقات المقهورة. ووفقًا له، يفترض تمركز السلطة في دولٍ ذات نمطٍ جديدٍ أن يمنح الحكّام أنفسهم احتكار العنف الشرعي واقتطاع الضرائب[16]. الأمراء، الذين أصبحوا زعماء لهذه الدول، هم الذين يخترعون التحكّم الذاتي بالنفس بوصفه وسيلةً لضمان سلطتهم. وبالفعل، وفقًا لإلياس، تترافق العملية السياسية بتحولٍ نفسيٍّ عظيم الأثر: التحكم والاستبطان التدريجي للانفعالات والانتقال من العدوانية الموجهة نحو الخارج إلى الانطواء الموجه نحو الداخل. ويمكن وفقًا لإلياس تفسير الظهور البطيء لهذه الأنا النفسية، وهو أيضًا ظهورٌ لفاعلٍ معنوي، بصعوبات واحتمالات عملية إعادة تحويل العنف الخارجي هذه إلى مَثَلٍ داخلي: مَثَل الفعل المعنوي.

16- يعيد نوربرت إلياس هذا التاريخ في عمليه: La dynamique de l'Occident, Paris, Calmann-Lévy, 1975 و La civilisation des mœurs, Paris, Calmann-Lévy, 1991 (1ère éd., 1939).

في الواقع، لا يمكن الفصل بين ما يدعوه إلياس سيرورة الحضارة، المؤسَّسة على المركزة السياسية والتعقيد الاجتماعي (ما يدعوه دوركهايم بزيادة «الكثافة المادية والمعنوية للمجتمعات») وبين ظهور وانتشار معتقداتٍ جديدة، دينيةٍ وفلسفيةٍ بخاصة. ولا يقتصر الأمر على زيادة التبادل بين المجموعات أو الأفراد المعزولين سابقًا، لكنه أيضًا الحصول الحاسم لأفرادٍ بعينهم على طرائق جديدةٍ في التفكير وفي التحدث عن العلاقات في ما بينهم وعن معاني وجودهم الزمني (وبصورة خاصة عن دلالة الموت وطريقة ضمان المرء لخلاصه). هنالك إذن عمليةٌ اجتماعيةٌ تاريخيةٌ معقدة، تجمع أشكالًا علائقيةً ودلالاتٍ سيَرية وتحولاتٍ في العلاقات الاجتماعية وتغيراتٍ في الأشكال الرمزية (لتفسير العالم، وكذلك لتصور الذات)، هي التي تفسر نشوء أنا «مزودة بأعماقٍ حميمة» وفق صيغةٍ شهيرة[17] ثم الاعتراف بها بفضل شكلٍ جديد لـ «نحن».

17- التعبير لتشارلز تايلور Charles Taylor الذي دافع عن الأطروحة الفلسفية حول نشوء مفهوم «الأنا»، وبالتالي مفهوم الشخص، انطلاقًا من تلاقي التفكير الأخلاقي، المتعلق بالخير، مع «الحياة الجيدة» وأخذ «تمييزاتٍ نوعية» بعين الاعتبار تدريجيًا، تبرز مفهوم «الحميمية»، أي أنّ البشر مزودون بـ «أعماقٍ حميمة». وفق رأيه، فالانتصار التدريجي للداخلي على الخارجي، للعميق على السطحي، هو الذي فرض في الغرب من أفلاطون إلى ديكارت ومن مونتين إلى الإصلاح البروتستانتي ثم إلى الرومنسية الألمانية والوجودية فكرةَ أنّ الهوية هي أولًا قضيةٌ ذاتيةٌ وحميمة، «وعيٌ مهذّبٌ وتأمّليٌّ للتجربة الشخصية»؛ انظر: Charles Taylor: Les sources du moi, Paris, Seuil, 1998 (1ère éd., 1989).

يؤكد مارسيل موس في نصه حول مفهوم الشخص بأنّ هذا المفهوم قد واصل ببطءٍ تشكّله وتوضّحه، وانتهى به الأمر إلى التماثل مع «الوعي النفسي للذات»[18]. طيلة أكثر من ألف عام، كانت الكنيسة المسيحية في الغرب هي المؤتمنة على التعريف الكنسي للإنسان. وإذا كان مجمع نيقية (في العام 325) يعيّن مرحلةً هامةً بتشكيله لعقيدة: «Unitas in tres personas, una persona in duas naturas» – الله بوصفه واحدًا في ثلاثة أشخاص والمسيح ذو الطبيعتين اللتين تشكلان شخصًا واحدًا –، فلا مفاجأة إذا كانت هذه العقيدة قد أثارت، طيلة سنوات، عددًا لا يحصى من الهرطقات والمناظرات والسجالات اللاهوتية ثم الفلسفية (ناهيك عن ضروب الاضطهاد والتفتيش ومحارق الساحرات). طيلة هذه الفترة المديدة، بقيت إذن هوية الأنا في الغرب محددةً بهذه العقيدة المسيحية، اللاهوتية، لكنيسةٍ هي الجسد الرمزي للمسيح، تفرض أولوية النحن المسيحية[19] وتجعل تأكيد أولوية الشخص المفرد على الجسد الاجتماعي والديني أمرًا شائكًا وبالغ الصعوبة.

18- انظر: Sociology et anthologie, op. cit., p. 359-361.

19- إنّ عقيدة الرسول بولس التي تحدد الكنيسة بوصفها «جسد المسيح» هي التي تقدّم، إذا ما نقلناها إلى الدولة الحديثة المتكونة، المادة اللاهوتية للفكر السياسي القروسطي والتنظيم النقابيّ للمهن؛ انظر: C. Dubar et P. Tripier, Sociologie des professions, Paris, A. Colin, 1998, chap. 1.

ندين لديكارت، الذي رفض «السكولائية العبثية»، بأول تعريفٍ «حديث» للأنا، هو تعريف الكوجيتو*. لكنّ ظهور الذاتية هذا سوف يقتضي ثلاثة أثمان: أولّا، وبسبب العبقرية الشريرة[20]، يبقى الكوجيتو معلقًا بالله، بحجةٍ فرعيةٍ سامية، تضمن هذه الأنا؛ ثانيًا، الأنا وحيدة: ليس لديها غيرٌ كشريك، ولا جذرٌ جماعي؛ أخيرًا، الأنا هي روحٌ نقية، فكرٌ متمايزٌ بوضوحٍ عن الامتداد، روحٌ منفصلةٌ عن الجسد. إنها ضريبةٌ باهظةٌ من أجل انعتاق الوجود الفردي. يعتبر مارسيل موس بأنّ سبينوزا Spinoza يبقى أقرب إلى التقليد المزدوج (اليوناني[21] والمسيحي) السابق عبر تمييزه داخل العقل بين الروح الشعرية، وهي وحدها الخالدة (ويعاد تعريفها بوصفها «الحب الذهني لله»)، في الروح الحساسة، وبين الروح الإنباتية التي تفنى مع الجسد، وهي المرتبطة به ارتباطًا وثيقًا. لكن ربما كان كانط* Kant هو الذي يمثل أفضل تمثيلٍ مآل سيرورة التطوّر الفلسفي التي بدأها ديكارت. فعبر جعله «الأنا» (das Ich) مقولةً متساميةً (لا مفهومًا تجريبيًا) وشرطًا للعقل العملي، أي للوعي الأخلاقي، أنجز كانط عمليةً فكريةً مزدوجة، غنيةً بالنتائج:

---

* الكوجيتو هو عبارة «أنا أفكر إذن فأنا موجود» (م).

20- في بداية «تأملات» ديكارت «الميتافيزيقية»، تخيّل أنّ الشيطان («العبقرية الشريرة») يتسلى بخداعه وبخداع حواسه، فلم يتوصّل إلا لإيجاد ردٍّ واحدٍ على هذا النمط من الاعتراض: يتضمن الكوجيتو إلهً غير خدّاع، وفي الوقت ذاته أنا مفكرة...

21- انظر لاحقًا أهمية الفلسفة اليونانية في بروز الهوية التأمّلية.

* إيمانويل كانط فيلسوف ألماني (1724-1804)(م).

فقد دمّر طموحات الفلسفة (الميتافيزيقية) بصدد التفكّر في الطبيعة النهائية للـ «أنا» (وكذلك طبيعة الله والعالم) ورسّخ التأمّل في الأنا في دائرة الفعل الأخلاقي والقيم و«الشرط الإنساني». يؤسس مقتضى كانط الحازم لإمكانية أنا مستقلّة، تبنى على المساواة والأخوّة[22].

لكن، يقول لنا إلياس، ليس بوسعنا فهم ما جرى في القرنين السابع عشر والثامن عشر في الغرب من حيث الهوية إذا فصلنا التأملات الفلسفية حول الأنا المرتبطة بسيرورة التطور الاجتماعي، والسياسي خصوصًا، عن تحول النحن. في رأيه، تعزيز الدولة الاستبدادية في تلك الحقبة هو الذي مهّد لطورٍ جديدٍ في سيرورة الحضارة[23]، لتحولٍ حقيقي. إنّ تمكّن الدولة

22- يشكّل عمل كانط انعطافةً في تاريخ الأفكار الفلسفية المذكورة في الحاشية السابقة من حيث أنّ الطابع الكوني أيضًا للمقتضى الأخلاقي، منهجه التعميمي، هو الذي يزوّدنا بمعيار التبادلية («التعامل مع الآخر كالتعامل مع الذات أي بوصفه غايةً لا مجرد وسيلة») ويسمح بتأسيس استقلالية الفرد الأخلاقي وبالتالي الهوية الشخصية بوصفها «مقصدًا أخلاقيًا». كان هذا المقصد موجودًا لدى أرسطو، لكنّه ارتبط بميتافيزيقا «جوهرانية» للمقولات التي أظهر كانط مآزقها؛ انظر: P. Ricœur, Soi-même comme un autre, Paris, Seuil, 1990.

23- يبقى تصور التاريخ الذي قدّمه إلياس تطوريًا: فما دعاه بالحضارة، هو الحضارة الغربية بنسختها الدولانية. ويبدو نوربرت إلياس أكثر تأثرًا، لا بل مفتونًا، بانتصار الاستبداد الملَكي منه بتوسع المبادلات و«دينامية الرأسمالية»، إذا استعرنا تعبير بروديل Braudel. يرتبط فرط تثمينه للدائرة السياسية بشيءٍ من بخس الاقتصادي والدائرة السياسية، مرتبط بنوعٍ من بخس قيمة الاقتصاد، على عكس ماركس وفيبر.

الاستبدادية في الغرب (ولاسيما في فرنسا) من ضمان احتكارها للعنف الشرعي (وجباية الضرائب) على أرضٍ ما وشرعية معاييرها النفسية هو الذي سيجعل من هذه الدولة الحاملَ المفضّل لتعزيز تصوّرٍ جديدٍ للعلاقة بين النحن والأنا. ولتحقيق ذلك، يتوجّب عليها ضمان «انتقال القوة الاجتماعية لكل الفئات الاجتماعية (الأرستقراطية، البرجوازية، الفلاحين) إلى الدولة الممركزة»، ما سيؤدي إلى أساليب جديدةٍ في الشعور والعمل والتفكير وإلى تعريفٍ جديدٍ للنحن وفي الوقت نفسه إلى تصورٍ جديد للأنا. وعبر اختراع مجتمع البلاط، توصّل العاهل المتماهي مع الدولة (لويس الرابع عشر) إلى جعل «كل المجموعات الاجتماعية أسيرة مؤسساته» وإلى أن يفرض عليها أسلوبًا جديدًا في المماثلة (انظر الحالة الثانية).

الحالة الثانية: هوية البلاط[24]، نوربرت إلياس

مجتمع البلاط هو النمط النموذجي الذي يربط، داخل تمظهرٍ تاريخيٍّ متماثل، السيرورة الاجتماعية السياسية لمركزة الدولة والتي تؤدي ضمنًا إلى تحوّل المجتمع الأرستقراطي القديم ، مع السيرورة النفسية التي تكفل، عبر فرض قواعد السلوك والترتيب الهرمي للصفوف، تطورًا غير مسبوق في التحكم الذاتي لدى الأفراد (النبلاء أولًا، ثم البرجوازيين، وأخيرًا الحرفيين والفلاحين).

24- انظر: Norbert Elias, La société de cour, Paris, Calmann-Lévy, 1974 (1ère éd., 1969)

الآلية المركزية هي تلك التي دفعت النبلاء الأكثر تكلّفًا والأكثر تهديدًا في فرساي في أواخر القرن السابع عشر إلى التخلي، عبر اجتذابهم، عن مماثلتهم القديمة بفئتهم الاجتماعية ومجموعتهم الأصلية لتستبدل بها مماثلةً مع «المجموعة الكاريزمية المركزية»، بمنطق تمايز المراتب والمواقع داخل البلاط. للتوصل إلى ذلك، توجّب على «الفرسان» القدامى مغادرة مقاطعاتهم والتخلي عن هويتهم الحربية لتبني «تحكّمٍ صارمٍ بالذات تحت أعين الآخرين». ولّد تنظيم فضاء فرساي ونظّم تحكّمًا صارمًا بالتنقّلات، وتراتبيةً دقيقةً للمواقع ومراقبةً مستمرةً للسلوكيات. انتظمت هوية البلاط بأكملها حول رغبة المرء الشخصية في الصعود ضمن التراتبية ودفع العاهل (وغيره) إلى ملاحظته، ليس بالإنجاز الحربي، بل بإتقان قواعد السلوك التي تتضمن تحكمًا دائمًا بالذات.

سوف يستخدم البلاط كنموذجٍ ومرجعٍ للمجموعات الاجتماعية الأخرى في المملكة: سيبذل البرجوازيون كل جهدهم لتقليد نبلاء البلاط واستجلاب قواعد «حسن السلوك» والتميّز و«التحكم الذاتي» إلى الدائرة المنزلية. بدورهم، سيقلّد أكثر الفلاحين البرجوازيين ثراءً معايير «الأسرة البرجوازية»ويتبنّونها. هكذا قام أسلوب تطويعٍ جديد، يحابي شكل مماثلةٍ جديدٍ للأنا، للاندماج مع شكلٍ جديدٍ للنحن. لم يعد مجتمع البلاط جماعةً، بل شكلًا تطويعيًا كاملًا ينتظم حول الدولة الحديثة ومؤسساتها

المركزة. لم يعد التدامج إعادة إنتاجٍ للأدوار الفئوية القديمة المستندة إلى احترام التقاليد، بل تدرّبًا على أدوارٍ تطويعيةٍ جديدة، على مواقع تسمح باعترافٍ اجتماعي. إنه أيضًا الحصول التدريجي على تحكّمٍ بالذات، يتضمن اكتساب قواعد «حسن سلوك» (في الطعام والشراب والتحدث والسلوك العلني...) وبالتالي التحكم بالانفعالات. يسمح مجتمع البلاط ببناء تصورٍ للنحن - أنا لم تعد العلاقات الاجتماعية تنصرف فيه إلى الاحترام «الجماعي» للتقليد، بل إلى التنافس «المفردن» على أساس التباين الشخصي.

في المصطلحات المقترحة، يبقى شكل الهوية الذي يصبح بذلك مسيطرًا «هويةً للغير»، لكنّه يصبح «تطويعيًا»، أي موجهًا نحو النفاذ إلى منزلةٍ مجتمعية، لا ترتبط بالولادة وحدها، بل بالتدرّب على نظامٍ رمزيٍ جديد، على استبطان أساليب جديدة في القول والتصرف والتفكير، تعلي السلطة شأنها. سوف أدعوه «الشكل المجتمعي»، تمييزًا له عن الشكل «الثقافي» السابق. لم تعد المنزلة تكتسب لدى الولادة بكل بساطة، بل يتوجب على المرء استحقاقها عبر النجاح في اختباراتٍ تصادق عليها السلطة السياسية. من بين هذه الاختبارات، يصبح إتقان أشكالٍ جديدةٍ لمماثلة كل شخصٍ ولنظام السلوكيات الواجب اتباعه بالتالي أمرًا حاسمًا.

طيلة القرن التاسع عشر، أخذت الدول الأمم تفرض نفسها تدريجيًا بوصفها شكلًا مسيطرًا مسبقًا للنحن التطويعية. وقد سمح

اختراع النزعة القومية بصورةٍ خاصة بشرعنة الهوية القومية كشكلٍ هوياتيٍّ مسيطر[25]. أدت هذه الحركة في القرن العشرين إلى حربين عالميتين كانتا الأكثر دمويةً في التاريخ. وباسم النزعة القومية الأكثر احتدامًا وشموليةً، شهد «عصر ضروب التطرف»[26] هذا ارتكاب جرائم هوياتية ضد الإنسانية، ولاسيما أبعدها عن التصور وأرهبها: الهولوكوست*، وهو رديفٌ لشكلٍ معقلنٍ ومسخّرٍ بيروقراطيًا لاجتثاث الآخر. تجذّرت الوحشية النازية في أكثر أشكال المطالبات الهوياتية جذريةً: تلك التي تعرّف الآخر (اليهودي) بأنه الشر المطلق الذي لا بد من اجتثاثه. تؤدي النزعة القومية، المستندة إلى إيديولوجيا عنصريةٍ وإرادة هيمنة، إلى الإنكار المطلق للآخر وإلى محاولة إخضاع الآخرين جميعًا بفضل عقلنةٍ منهجية. وتعتبر الحرب التي نتجت عنها تحريفًا لا يصدّق لـ «سيرورة الحضارة» المزعومة: باسم التفوق المزعوم لـ «حضارة» على كل الحضارات الأخرى، طغت الهمجية الحربية لزمنٍ معينٍ على البشرية بأكملها.

إذا كانت الحرب العالمية الثانية قد أدّت حقًا إلى ولادة منظمةٍ للأمم المتحدة أكثر شرعيةً وديمومةً من عصبة الأمم العابرة التي

25- حول اختراع فكرة الأمة في القرن التاسع عشر وأصول النزعة القومية، انظر: Anne-Marie Thiesse, La création des identités nationales en Europe, XVIIIe-XXe siècle, Paris, Seuil, 1999.

26- انظر: Eric Hobsbawn, L'âge des extrêmes. Histoire du court XXe siècle 1914-1991, Paris, Complexe/ Le Monde diplomatique, 1999 (1ère éd., 1996).

* المحرقة النازية (م).

نشأت بعد الحرب الأولى، فإنّ هذه المنظمة العالمية تسجّل منذ العام 1947 تزايدًا منتظمًا لعدد الدول الأعضاء: نحو 200 في العام 2000، في حين لم يكن عدد الدول المعترف بها كدولٍ يتجاوز 65 دولةً في مطلع القرن. هكذا شهدنا، وفق إلياس، مفارقة «سيرورتها الحضارية»: ترافق البروز المحتمل لتعريفٍ جديد للنحن المعولمة - البشرية بوصفها انتماءً مشتركًا - مع تعزيز المطالب الإثنية والقومية والدولانية. يعتبر معظم البشر الحاليين أنّ هويتهم الرئيسية هي لغتهم، ثقافتهم، أمتهم أو إثنيتهم، وهم مستعدون للدفاع عنها بشتى الوسائل. وبالنسبة إلى أكبر عددٍ منهم، يمرّ الاعتراف بها بالدستور والاعتراف الرسمي والدفاع عن دولتهم الأمة و/أو عن جماعتهم الثقافية[27]. حتى الآن، يبقى الشكل الهوياتي المسيطر وفق إشكالية إلياس هو الشكل الذي يجمع نحن محددة الموقع، منظمة في دولةٍ شرعيةٍ أو في مجموعةٍ ثقافيةٍ (إثنيةٍ - دينيةٍ أو قوميةٍ

27- أتفق جزئيًا مع المواقف الواردة في العرض الشامل الموسع حول الوضع الحالي للهويات والتي يدافع عنها مانويل كاستل Manuel Castells في كتابه المعنون: سلطة الهوية Le pouvoir de l'identité, Paris, Fayard, 1999 (1ère éd., 1997)، وأتفق مع إدراك الأولوية الحالية في العالم لما يدعوه الهويات المقاومة (ما أدعوه بالشكل الثقافي) التي يعتبرها كلها جماعاتية (بما في ذلك الحركات البيئية والنسوية)؛ وجزئيًا مع اعتباره أنّ ما يدعوه الهويات المشروع (ما سأدعوه الأشكال السردية) قد أصبحت مسدودة الأفق ولا تتمكن من ترجمة نفسها في مشاريع تحولٍ اجتماعي، وخصوصًا لأنها غالبًا ما تتحول إلى هوياتٍ مشرعِنة (ما أدعوه شكلًا مجتمعيًا). لكن يبدو لي أنّ غياب التمييز بين «المشروع» و«التفكّر» وبين «الهوية للذات» و«الهوية للآخر» يضرّ بالتنظير الذي أجراه كاستل.

أو إقليمية) تطالب باعترافٍ رسمي بالاستناد عمومًا إلى أشكالٍ أسطوريةٍ من إعادة البناء تبرّر ترسّخها الجماعاتي عبر اختراع تاريخٍ عريق[28] وأنا تجري مماثَلتها بمجموعتها المحلية وبثقافتها. إذا كان يتوجب على غالبية البشر النضال أولًا من أجل بقائهم الاقتصادي أو تحسين شروط حياتهم، فهم يتعرّفون أيضًا على أنفسهم بوصفهم ينتمون إلى ثقافاتٍ تتضمّن مفهوم الشخص بصورةٍ متنوعة[29].

إذن، لا نستطيع الادعاء، مثلما يدفعنا إلياس أحيانًا إلى الافتراض، بأنّنا نشهد بروز نحن معولمة، لا تختزل بالعولمة

28- حول مثالٍ للاختراع الخرافي لهويةٍ إقليمية، يمكن قراءة أطروحة رونان لوكلواريك Ronan Le Cloarec, L'identité bretonne, Rennes, Terre de brume, Presses Universitaires de Rennes, 1998. حول نشوء هذا الإيمان الجماعي بـ «الهوية البروتانية» (نسبةً إلى منطقة بروتاني Bretagne غربي فرنسا - م) في القرن التاسع عشر، انظر: Catherine Bertho, L'invention de la Bretagne. Genèse sociale d'un stéréotype, Actes de la recherche en sciences sociales, 35, novembre 1980, p. 45-62.

29- أستخدم تعبير «الشكل الثقافي» بمعنى مغايرٍ قليلًا للمعنى الذي يستخدمه سليم عبو Sélim Abou الذي لا يتجنّب في كتابه: الهوية الثقافية، الذي سبق ذكره، الفخ الجوهراني عبر جعل الثقافات مكوّناتٍ أساسيةً للشخصيات الفردية. يعتبر جان بيير فارنييه Jean Pierre Warnier محقًا أنّ التعريفات الثقافية هي ذخائر للفعل ومصادر رمزيةٌ (بين غيرها) يمكن أن تكون «سياقيةً ومتقلقلة» وتتغير بالتالي أثناء حياة الشخص. تبنى هذه «الهويات» ويعاد بناؤها على مدى التاريخ لدعم مطالب في «سيروراتٍ وفيرةٍ من الإبداع الثقافي»؛ انظر: La mondialisation de la culture, Paris, La Découverte, "Repères" 1999. حول هذه النقطة، اقرأ أيضًا: Jean-François Bayart, L'illusion identitaire, Paris, Fayard, 1996.

الاقتصادية وحدها. لا يمكن حاليًا أن نقوم بتعريفٍ ملموسٍ لتصور أنا - نحن يمكن أن يحل محلّ التصوّر السائد حاليًا في العالم. نرى جيدًا كيف تبنى فضاءاتٌ، اقتصاديةٌ خصوصًا، تتجاوز الدول عبر السعي إلى فدرلتها. الاتحاد الأوروبي أحد هذه الفضاءات، لكنّ هذا البنيان السياسي لا يفترض، حاليًا، أية «هويةٍ أوروبية»، بمعنى مشروعٍ مشتركٍ تتشاطره الغالبية العظمى من سكان البلدان المعنية. تبقى «الهويات القومية» مصادر ومرجعياتٍ تحتل الأولوية بالنسبة إليهم، ولاسيما لمماثلة بعضهم في هذا البلد أو ذاك، بل إنها تميل إلى أن يعاد تفعيلها عبر التصور الأوروبي المختزل إلى سوقٍ واسعةٍ محررةٍ من القيود. منذ منتصف الثمانينات، أصبحنا نرى جيدًا في فرنسا إلى أيّ مدىً أصبحت مسائل «السيادة الوطنية» و«السياسة الأوروبية» مسائل نزاعية، مصادر انشقاقاتٍ تتزايد عمقًا، داخل الأحزاب السياسية.

بهذا المعنى، فإنّ «سيرورة الحضارة» وفق المعنى الذي استخدمه إلياس أميَلُ لأن تكون مسدودة الأفق. وإذا ما كان لمرحلةٍ قادمةٍ أن تأتي، فهذه السيرورة غير متوقعةٍ ولا حتى ممكنة التحقق بوضوح. بل إنّ مصطلح الحضارة نفسه يبدو لي عاجزًا نوعًا ما عن نيل إجماع المتخصصين. لم يكن القرن العشرون، مثلما يشرح هوبسباون Hobsbawn[30] أكثر دمويةً من سابقه فحسب، بل إنّه ألقى شكًا يصعب التغلب عليه على فكرة التقدم

30 انظر: L'âge des extrêmes, op. cit., p. 19 s.

التي كانت إحدى كلماتنا الكبيرة الموحِّدة في القرن التاسع عشر. وما يدعى بالتقدّم يفقد شرعيته ويصبح حيلة الأقوياء أو استراتيجيتهم لتعزيز سيطرتهم على العالم بعد أن اختُزل إلى المآثر التقنية وفُصل عن المشاريع الإنسانية والأخلاقية الكبرى (وليس السياسية فقط).

سيرورة العقلنة: الأشكال الجماعاتية والتطويعية (فيبر)

خلافًا لنوربرت إلياس، لا يستخدم ماكس فيبر مصطلح «الهوية»، بل ينطلق من تحليلٍ إدراكيٍّ للفعل البشري، ناظرًا إليه من وجهة نظر دلالته الذاتية. ولفهم هذه الدلالة، يجهد فيبر في إعادة تشكيل تصوراتٍ تاريخيةٍ نمطية، مرتبطةٍ بأشكال فعلٍ قابلةٍ للفهم عقليًا. بين ثنائيات المفاهيم التي تساعده على توصيف هذه الأشكال، يستخدم تمييزًا قدّمه تونيز Tönnies[31] عبر إعادة تعريفه بأسلوبٍ لافتٍ للغاية، حتى وإن ظلّ غامضًا أحيانًا.

31- الانتقال من «الجماعات» (ترجمة للكلمة الألمانية Gemeinschaft) إلى «المجتمعات الحديثة» (ترجمة للكلمة الألمانية Gesellschaft) هو في صميم كتاب فرناند تونيز Fernand Tönnies المعنون: Gemeinschaft und Gesellschaft الذي كتبه في العام 1887 وأصبح أحد كلاسيكيات علم الاجتماع (ثماني طبعات حتى العام 1922 في ألمانيا). وقد ترجم إلى الفرنسية بعنوان: Communauté et société وأعادت طبعه دار ريتز Retz في باريس في العام 1977. ينتقد ماكس فيبر استخدام تونيز لهذا التعارض بين «الأنماط الاجتماعية» وينحت مصطلحي Vergemeischaftung وVergesellschaftung للإشارة إلى أشكالٍ للرابط الاجتماعي (لا أشكال المجتمعات «الحقيقية») وسيروراتٍ نمطيةٍ للتدامج (Sozialisierung) تتعايش في المجتمعات التاريخية وفق تشكيلاتٍ شديدة التباين. انظر: Wirtschaft und Gesellschaft, 1921, chap. 1. ساهمت ترجمة هذين المفهومين الأساسيين =

تشير الأشكال الجماعاتية (Vergemeinschaftung) لدى فيبر إلى «العلاقات الاجتماعية المبنية على الشعور الذاتي (التقليدي أو الانفعالي) بالانتماء إلى نفس الجماعة». وهي تخص نمطين واسعين للفعل يتضمنان شكلين للرابط الاجتماعي: شكلًا يستند إلى قوة التقليد، الصلات المنقولة بالنسَب والموروثات الثقافية، وشكلًا ينتج عن التماهي الجماعي والانفعالي (Affektual) مع الزعيم «الكاريزمي نفسه». هذا الشكل الجماعاتي مسيطرٌ على سبيل المثال في تكوين الأسر التي تجمع بين النسَب وبين العلاقات العاطفية الكثيفة. لكنه موجودٌ بدرجاتٍ متباينةٍ في كل التجمعات البشرية ما إن تتطور فيها مشاعر انتماء.

تشير الأشكال التطويعية (Vergesellschaftung) إلى «العلاقات الاجتماعية المبنية على التراضي أو على تنسيق مصالح معللة عقليًا (بوصفها قيمةً أو غايةً). تخصّ هذه الأشكال نوعين من العقلانية: الصلة بالقيم، العقلانية القيَمية (Wertrationalitat) التي تعني ضمنًا «التفاهمات العقلانية بالتزامٍ متبادل»، والصلة الأداتية* للوسائل بغايةٍ تفرض نفسها بنفسها

= بمصطلحين أعجميين (communalisation وsociétisation) في حجب استخدام فيبر لهذين المفهومين. انظر: Économie et société, Paris, Plon, 1971, p. 3-59. وقد فضّلتُ ترجمة هذين المصطلحين كما يلي: تدامج «جماعاتي» وتدامج «تطويعي»، محاولًا توضيح المفهوم الفيبري للتدامج. انظر: La socialisation, op. cit., chap. 4, p. 89-94.

* الأداتية instrumentalisme مذهبٌ مثالي ذاتي، هو نوعٌ من الذرائعية، تكون فيه المفاهيم والقوانين العلمية والنظريات مجرد أدوات أو وسائل أو مفاتيح إلى الموقف. انظرا لحاشية الرابعة في الفصل الثالث (م).

(Zweckrationalitat)، العقلانية الاقتصادية، التبادل السلعي، «التنافس بهدف ضمان أفضل فرص الحياة»، وكذلك «التشارك الإرادي للأفراد دفاعًا عن مصالحهم». وفق فيبر، تمثّل الشركة (Betrieb) لكن أيضًا ما يدعى في فرنسا بالاتحادات، التجمعات التي تغلب فيها علاقاتٌ ذات نمطٍ تطويعي.

يدافع فيبر عن أطروحة وجودٍ تاريخيٍّ لسيرورة عقلنةٍ تضمن تغلّب الشكل الثاني على الأول. لكنّه لا يلغي الأول أبدًا ويجهد لتحليل «الفردانيات التاريخية» (الرأسمالية والبيروقراطية واليهودية القديمة...)، وكذلك التجمعات الاجتماعية (الأسرة والدولة الأمة والشركة...) بوصفها «خلائط» من قيمٍ ومصالح، من علاقاتٍ جماعاتيةٍ وتطويعية. وفق فيبر، لا يمكن على سبيل المثال تحليل العالم السياسي، أكثر من أي عالمٍ آخر، دون اللجوء إلى شكلي الروابط الاجتماعية السابقين[32].

يحلّل فيبر بدايةً سيرورة العقلنة مطولًا في الدائرة الدينية. وهو يعتبر أنّ ما يميز أول الأشكال الجماعاتية في التاريخ البشري هو سيطرة الفكر السحري: يعتبر فيبر[33] أنّ الساحر هو الصورة الجماعاتية بامتياز، يجسد عمليًا المعتقدات «غير العقلانية» لجماعته. إنه شخصيةٌ كاريزمية، استثنائيةٌ من حيث أنّ الجماعة

32- حول مقاربة فيبر للحقل السياسي، انظر: Politik als Beruf، محاضرة تعود للعام 1919، ترجمت في كتاب: Le savant et le politique, Paris, Plon, 1959.

33- انظر الفصل الخامس من الجزء الأول من كتاب Wirtschaft und Gesellschaft الذي ترجم في: Économie et société, Paris, Plon, 1971, p. 429-632.

تفسّر مواهبه «الطبيعية» بأنها قدراتٌ فوق طبيعية. إنّ عقلنة هذه القدرة الكاريزمية، بسبب ضرورة تطبيقها في الحياة اليومية (الشفاء، الاستمطار...) وبسبب ضغط منافسة السحرة الآخرين في آنٍ معًا، هي التي تولّد أول أشكال مأسسة النشاطات الرمزية وتعجّل الانتقال إلى أشكالٍ دينيةٍ راسخة.

كما ستجري أولّا عقلنة الديانات المحلية والمُشرِكة تدريجيًا. سوف يؤدي التنافس بين الآلهة المحلية، التي تجسّد روح الجماعات المكافحة من أجل الحفاظ على أراضيها، إلى احتكار آلهة المنتصرين. سوف تفضي هذه الآلهة، التي تصبح أكثر فأكثر تجريدًا وتساميًا، إلى شعائر أكثر فأكثر عقلنةً. سوف يحلّ الرهبان محلّ السحرة الذين يحجّمون إلى وضع «مقاولين صغار للخلاص»، ويتناقص عدد زبائنهم. سوف يحوّل الرهبان، وهم شخصياتٌ تقليديةٌ لا تتمتع بالكاريزما، دين المنطقة إلى مجموعةٍ من المعتقدات العقائدية والشعائر الجامدة.

مثّل اختراع الأديان «الكونية» الكبرى بالنسبة إلى ماكس فيبر لحظةً أساسيةً في العقلنة الدينية. هذا الاختراع المستدام، ذو المدى التاريخي، حدث في الوقت نفسه تقريبًا في بعض أماكن العالم، في حضاراتٍ كبرى (الصين، الهند، فلسطين، الخ.) معقلنةٍ أصلًا إلى حدٍّ كبير بفضل انتشار الكتابة واحتكار فئةٍ اجتماعيةٍ (الكتبة وكبار الموظفين والرهبان...) للسلطة الرمزية الضرورية لتعزيز البنى السياسية الممركزة في أراضٍ شاسعة أحيانًا. تشكّل

طبقةٍ من المتعلمين، نخبةٍ اجتماعيةٍ وثقافيةٍ نوعية، هو الجانب الآخر لهذا الشكل الجديد من التنظيم الرمزي والسياسي. داخل هذه النخب المتعلمة، المشايعة للأديان «الكونية» الكبرى أو للفلسفة اليونانية[34]، تطوَّر شكلٌ هوياتيٌّ غير مسبوق، شخصيٌّ وتأمّليٌّ في آن، سمح للدين وللأخلاق بأن يصبحا لوقتٍ طويلٍ مجالًا لإيثار تعبيرٍ عن أنا مستقلة، متمايزةٍ عن دورها الاجتماعي، نفسٍ تأمّلية.

في دراسة مارسيل موس المذكورة آنفًا، يحدّد نحو القرن الثاني قبل ميلاد المسيح زمنًا للظهور الأول لمعنى جديدٍ للكلمة اللاتينية persona التي كانت تعني حصرًا في الماضي «قناعًا، شخصية». وبالفعل، أصبحت الكلمة اليونانية (prosopon)، التي تعود كلمة persona بأصلها إليها، تعني منذ تلك الحقبة «الشخصية التي هي كلٌّ منا وما يريد أن يكونه، طبعه، وجهه الحقيقي»[35]. وهي لا تزال تعني «قناعًا، شخصيةً، زخرفًا»، لكنها أصبحت تشير أيضًا إلى «الحميمية، الطبع، الطبيعة العارية». يربط مارسيل موس هذا الواقع اللغوي بـ «واقعٍ أساسيٍّ في الحق الروماني»؛ فقد أصبحت كلمة persona اللاتينية تعني بالنسبة إلى الرجال الأحرار دلالةً على

34- انظر: Jean-Pierre Vernant, L'individu, La mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne, Paris, Gallimard, 1989.

35- التعبير اليوناني proposon يعني «ما يقدمه المرء من نفسه إلى أنظار الغير، الشكل المفردن الممنوح لأعين من يقابلك مواجهةً وهو أشبه بسِمةٍ لهويتك» (Vernant, op. cit., p. 118).

الحق، مواطَنةً فعّالة. إلى جانب الأشياء (res) والأفعال (actiones)، يصبح الأشخاص (personae) في هذه الحقبة هيئاتٍ قضائيةً مزودةً بحقوقٍ وواجبات. بصورةٍ موازية، وفي الحقبة ذاتها، يصبح الشخص بالتدريج «عرَضًا أخلاقيًا»: علاوةً على المعنى الحقوقي للكلمة، تكتسب مضمونًا أخلاقيًا، دلالةً على كائنٍ مدركٍ وحرٍّ ومسؤول، مزودٍ بحسٍّ أخلاقي. هذه السيرورة مرئيةٌ بصورةٍ خاصةٍ في العالم اليوناني - الروماني؛ إذ أدّى التقاء الفلسفة اليونانية بالدين المسيحي الجديد في ذلك العالم إلى بروز ما دعاه ميشيل فوكو «الانشغال بالذات» (انظر الحالة الثالثة).

الحالة الثالثة: الانشغال بالذات[36]، ميشيل فوكو

اكتشف ميشيل فوكو نصًا لاتينيًا يعود للقرن الثاني الميلادي، أطلق عليه اسم «منهج أرتيميدورس Artémidore»، يتفحّص ويقيّم مختلف أشكال الأفعال الجنسية مع بذل نصائح سلوكية. انطلاقًا من هذا النصّ، صاغ تعبير «الانشغال بالذات» للإشارة إلى بروز «فردانيةٍ تعلي شأن المظاهر الخاصة للوجود» وتستند إلى «أخلاقياتٍ صارمةٍ وشخصية». بقيت روما في القرنين الأولين بعد الميلاد شكلًا للجماعة (Gemeinschaft)، تدور فيها حياة الرجال الأحرار علنًا بصورةٍ أساسيةٍ ويجد كلٌ موقعه «في أنظمةٍ قويةٍ من

36- انظر: Michel Foucault, Le souci de soi. Histoire de la sexualité, t. III, Paris, Gallimard, 1984.

العلاقات الاجتماعية». لكن على الرغم من ذلك، وبتأثير «الفلاسفة الأخلاقيين»، الرواقيين والأبيقوريين، انتشر هذا «الشكل الخاص للفردانية» الذي ينادي، عبر الإحالة المتواترة إلى شخصية سقراط (وإلى عبارته: «اعرف نفسك بنفسك»)، بأن «يهتم المرء بنفسه» (إيبيكتيتوس Epictète) وبأن «يصنع المرء نفسه بنفسه» (سينيكا Sénèque) وبأن «يحاور المرء ذاته وكتاباته الخاصة» (بلين Pline) وبأن «يجعل المرء من ذاته موضوعًا للدراسة» (إيبيكتيتوس).

لم تكن هذه النصائح مقتصرةً على نخبةٍ صغيرة؛ فقد رأينا ازدهار مستشارين خاصين، مرشدين للضمير، «أدلاّء للروح» وكذلك كراساتٍ عملية في «فن الحياة»، تستهدف كلها الرجال الأحرار وزوجاتهم. ونجد في تلك الكراسات نصائح وتمارين ونصوصًا تأمّلية، وحثًا على الكتابة، أي باختصارِ مكونات «عملٍ للذات على الذات»، وفق تعبيرات ميشيل فوكو. نقرأ فيها دفاعاتٍ وأمثلةً توضيحيةً عن الحب الزواجي بوصفه «تبادلًا عاطفيًا واعتمادًا متبادلًا» (ستاس Stace) وإعلاءً معيّنًا لشأن المرأة (الحرة) كزوجة، وإدارة نظامٍ للمسرّات مصنوعٍ من السيطرة على الذات والاقتصاد الصارم في الانفعالات وفن كبح الذات وتجريبها بـ «اعتدالٍ وصداقةٍ وصفاء» (ماركوس أوريلوس Marc Aurèle).

تظاهر هذا الحثّ على «تثقيف الذات» في روما ضمن سياقٍ محدّد. سياقٌ قانوني بدايةً: يصبح الزواج عقدًا بين زوجين لا بين

أبٍ وزوج؛ تتدخّل المحاكم في شؤون الإرث التي تضمن استقلالية المالك. ثم إنّه سياقٌ سياسي: تتغير شروط ممارسة السلطة مع صعود إمبراطوريةٍ أكثر تسلطًا وبيروقراطيةً تسمح بخلق فضاءٍ عام «أكثر رحابةً ومرونةً وتمايزًا، وأقل تراتبيةً وانغلاقًا»؛ أدى صعود أرستقراطيةٍ خدمية، مديرين محترفين، إلى تحرير وقت المواطن الروماني ومضارعة الفعل السياسي. إنه أخيرًا سياقٌ اقتصادي: وفّر تزايد المبادلات مع كل أجزاء الإمبراطورية بعض الازدهار للعاصمة، وأصبح العبيد الكثر يتكفّلون بالجزء الأساسي من العمل المنتج.

تمتّع بروز هذا الوعي الأخلاقي، ثمرة الالتقاء بين الفلسفة اليونانية وبين الدين المسيحي الجديد، بمدىً تاريخيٍّ هائل. فقد عنى بالفعل غربةً ممكنةً للأفراد عن شخصهم، عن دورهم الاجتماعي، عن انتمائهم الجماعاتي. وفي الوقت نفسه، مثّل إمكانية اعتبار الذات كائنًا مميزًا، شخصًا فريدًا يرتبط رمزيًا بمجمل البشر. «أنت لست بالنسبة إلى أحدهم لا يهوديًا ولا يونانيًا، لا عبدًا ولا حرًا، لا رجلًا ولا امرأةً، لكنك واحدٌ في يسوع المسيح» (القديس بولس، رسالة إلى الغلاطيين Galates ، 3، 28). أثناء تعليق مارسيل موس على هذا النص، اعتبر أنّ المسيحية لعبت اعتبارًا من ذلك الحين ولوقتٍ طويلٍ دورًا حاسمًا في الغرب في تأسيس «الوحدة الأخلاقية للشخص».

في الواقع، «بين القرنين الثالث والرابع بعد الميلاد... ظهر إلى النور أسلوبٌ غير مسبوقٍ في الحياة الجماعية، العلاقة بالإلهيّ، اختبار الذات»[37]. يفرض بروز شخصية «الرجل المقدس»، الباحث عن أناه الحقيقية عبر البحث عن الله، «استبطانًا عنيدًا ومديدًا». هكذا، «تجسّد شكلٌ جديدٌ للهوية في هذه اللحظة التي تعرِّف الفرد البشري بأفكاره الأكثر حميميةً، بتخيلاته السرّية وأحلامه الليلية ونزواته المليئة بالخطايا ووجود كل أشكال الإغواء في أعماقه»[38]. لذا، «ينبثق نموذجٌ مختلف للشخص البشري» من هذا الاهتمام بـ «أفكار القلب» ومن هذه الأخلاق الجديدة «الأكثر شموليةً في تطبيقها والأكثر حميميةً بكثيرٍ في تأثيراتها على الحياة الخاصة للمؤمنين»[39]. وتشهد الشخصية الرمزية للقديس أوغسطين Saint Augustin (توفي في العام 430) واعترافاته على قوة هذه الأنا التأملية التي تمثّل وعيًا للذات.

37- انظر: Jean-Pierre Vernant, L'individu, la mort, l'amour en Grèce ancienne, op. cit., p. 230. يعيّن فرنان في هذه الحقبة ظهور معنىً ثالث لتعبير «الفرد البشري» الذي لم يعد الكائن التجريبي ولا الفاعل المتفرد، بل «الشخص الداخلي» المزود بحميمية، بوعيٍ للنفس.

38- مصدر سبق ذكره، ص 231.

39- انظر: Peter Brown, L'Antiquité tardive, in P. Ariès et G. Duby (éd.) Histoire de la vie privée. De l'empire à l'an mil, Paris, Seuil, 1975, p. 252-253. كذلك، يلاحظ فرنان ظهور نوعٍ جديدٍ من الكتابات ليست مجرد «سيَر»، «حيوات شخصياتٍ بطولية» ولا سيرًا ذاتية، «مذكرات أفراد»، بل «اعترافات» (ماركوس أوريلوس...) «تتشكّل فيها الحياة الداخلية مادة الكتابة».

سوف أطلق تعبير «الشكل التأملي» على هذا الأسلوب النوعي للمماثلة، المتمثّل في البحث والمحاججة والنقاش واقتراح تعريفاتٍ للذات مبنيةٍ على الاستبطان والبحث عن مثلٍ أخلاقيٍّ أعلى. ينبثق هذا الشكل داخل شكلٍ اجتماعي ذي خاصيةٍ غالبةٍ «جماعاتية»، تتضمن انتماءاتٍ مستقرةً إلى مجموعاتٍ ثقافية. وهو لا يتضمن أية مقتضياتٍ للحراك المكاني ولا لتغيير الانتماءات. وعلى الرغم من ذلك، فهو لا ينبثق إلا حينما يتظاهر «تباعدٌ مع الأدوار»، زمنيةٌ نوعيةٌ هي زمنية الحميمية والسر، ما يدعوه فرنان Vernant «الروح (psykhè) في داخلي»، «كيانٌ غير شخصي أو فوق شخصي»[40] لا يقع فوق الأنا، بل داخلها، في الذات نفسها.

يربط ماكس فيبر هذا النشوء بسيرورة العقلنة المتزايدة للمعتقدات الدينية التي اكتشفها في جميع الأديان الكبرى، في الحقبة نفسها. مع التجريد المتزايد في العقائد وضرورة تطبيقها عمليًا في الحياة اليومية، يصبح الدين أكثر استبطانًا، أكثر أخلاقيةً. اخترعت المسيحية «علاج الروح»، إدارة ضمير المؤمنين على أيدي رهبان، يعرّفها فيبر بأنها «منهجةٌ عقلانيةٌ للوصايا الأخلاقية»[41]. منذ ذلك الحين، أصبح إتباع دروب الخلاص بالنسبة إلى عددٍ متزايدٍ من المسيحيين قضيةً شخصيةً وحميمةً للغاية.

40- انظر: J-P. Vernant, L'individu, la mort, l'amour, op. cit., p. 228.

41- انظر: M. Weber, économie et société, Paris, Plon, 1971, p. 488.

شهد تاريخ المسيحية في الغرب تحولًا آخر بالغ الأهمية. إنّه وفق فيبر طورٌ جديد من سيرورة العقلنة، أدى إلى جعل عمل المرء وسيلةً عقلانيةً لتحقيق خلاصه: «في الغرب وحده ظهر العمل بوصفه وسيلةً صحيّةً وتقشفيةً، عبر أوامر رهبانية.»[42] وهذا التقشف الخارج عن العالم الذي يعلي شأن العمل المرافق لولادة الأوامر الكهنوتية (القديس بنديكتوس Benoît في القرن السادس) قد «تمنهج لاحقًا بصورةٍ متزايدةٍ ليصبح منهجًا فعالًا وعقلانيًا، غير سحري، لإدارة الحياة». ثم طعّمت هذه السيرورة دينامية الاقتصاد السلعي الذي أبرز طبقةً من البرجوازيين التجار تحمل عقلانيةً علمانيةً موجهةً نحو التوقّع. أخيرًا، أدت إلى إعادة النظر في استئثار الكنيسة الرسمية بدروب الخلاص المشروعة، وضمنت «البروتستانتية التقشفية وأنبياؤها الجدد نقل التقشف العقلاني إلى الحياة المدنية ذاتها»[43]. وفق فيبر، البروتستانتية بنسخها الطهرانية* هي «الوحيدة في العالم التي جمعت بقرارٍ مسبقٍ في وحدةٍ منهجيةٍ بين أخلاقيات المهنة في العالم وبين يقين الخلاص، فأتاحت بذلك للإنسان العادي أن ينجز واجبه الأخلاقي عبر نشاطٍ عقلانيٍّ وفق إرادة إلهٍ متعال»[44]. لذا، تنبثق بصورةٍ تاريخيةٍ صورةٌ هوياتية جديدة، ناتجة عن هذا الطور من العقلنة الدينية: صورة المقاول الرأسمالي الطهراني.

42- المصدر نفسه، ص 566.

43- المصدر نفسه، ص 568.

* البيوريتانية (م).

44- المصدر نفسه، ص 602.

وبالفعل، أثناء بناء الدولة الحديثة في الغرب، حدث اضطرابٌ في الإنتاج يعرّفه ماكس فيبر بأنّه «إنشاء كونٍ رائعٍ للنظام الاقتصادي الحديث»، حوّل منذ نهاية القرن الثامن عشر البرجوازيين التجار إلى رأسماليين مقاولين. تقوم أطروحة فيبر على وجود ألفةٍ بنيوية، توافقٍ رمزيٍّ بين الأخلاق الطهرانية للكالفينيين* المؤمنين بالقدر، المبشِّرين بالمجابهة بين المؤمن الفردي وإلهه، الذين يعالجون ريبتهم الكربة عبر التزامٍ داخل العالم، ويربطون بين المهنة والدعوة (Beruf) وبين روح الرأسمالية التي تتضمّن إدارة الاستثمارات وتوجهًا نحو المستقبل وتراكمًا بدئيًا يفترض عدم استهلاك المرء لما يفيض لديه بل إعادة استثماره باستمرار. يترافق التحكم بالمستقبل عبر التوقّع مع سلوكٍ داخليٍّ يعلي شأن تحقيق رسالةٍ في العالم، استكمالًا للذات، «لمجد الله العظيم». هكذا ترسم شخصية المقاول الطهراني نشوء شكلٍ هوياتيٍّ جديد في التاريخ (الحالة الرابعة).

الحالة الرابعة: الهوية المقاولاتية الطهرانية[45]، فيبر

«إهدار المرء لوقته هو أسوأ الخطايا». وبالفعل، «كل ساعةٍ تضيع تُطرَح من العمل الذي يؤازر المجد الإلهي... الإنجاز العملي لإرادة الله في مهنة (Beruf) يعجب الله أكثر من التأمّل

* نسبةً إلى جون كالفن (1509-1564)، وهو عالم لاهوت سويسري ولد في فرنسا (م).

45- انظر: Max Weber, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Paris, Plon, 1964 (1ère éd., 1904). تعود الاقتباسات للصفحات 207 إلى 249 من الترجمة الفرنسية.

الخامل... يمثّل العمل هدف الحياة مثلما حدده الله... لقد دعت العناية الإلهية كل امرئٍ إلى تكريس نفسه لمهنةٍ عليه التسليم بها... ستكون هذه المهنة سبيله إلى العمل على إعلاء مجد الله العظيم... والحال أنّنا نتعرّف على قيمة العمل عبر الثمار التي يحملها: إنها أهمية السلع التي يقدمها للمجتمع... لقد ورث الإنسان عن الله واجباته تجاه الثروات التي أوكله بها: أن يضاعف عددها».

يتشكل رأس المال عبر الادخار الإجباري التقشفي... ينبغي اعتبار الخيرات المكتسبة رأس مالٍ ينبغي استثماره... هكذا سمح التنظيم الصارم للحياة والحدّ من الاستهلاك للاقتصاد العقلاني بأن يقدّم مفعوله الكامل.» وهكذا، «ولدت منظومةٌ أخلاقيةٌ برجوازيةٌ تحديدًا للكد»... فبالفعل، «المعيار الحاسم الوحيد لفعالية العمل هو الحافز النفسي ويصبح بفضله، بوصفه مهنةً (Beruf)، أفضل وسيلةٍ إن لم يكن الوسيلة الوحيدة لضمان خلاصه... ولد السلوك العقلاني المتأسس على فكرة الـ Beruf من روح التقشف المسيحي... يعيد تقشف المهنة الطهراني تجزئة العناصر الرئيسية للسلوك الذي يمكن تسميته «روح الرأسمالية»».

إذن تمكّن أوائل المقاولين الكالفينيين من معالجة الكرب الذي أثاره الإيمان بالقدر عبر إنجاز أعمالهم «لمجد الله العظيم» وحرمان أنفسهم من البذخ وإرغامها على إعادة استثمار أرباحهم واعتبار نجاح مؤسستهم علامةً على إنجاز واجبهم كمسيحيين،

وفي الوقت ذاته ساهموا في نشر روح الاستثمار والحساب العقلاني وحس الأعمال، وكلّها تشكّل المكونات الأساسية لهذه «الهوية المقاولاتية الرأسمالية». وقد أفاد ماكس فيبر من شخصية بنيامين فرانكلين Benjamin Franklin (1706-1790)، المخترع والناشر الأمريكي، محرر إعلان الاستقلال والمعجب بثورة 1789*، في إبراز اتحاد أخلاقٍ طهرانيةٍ معقلنةٍ وديمقراطيةٍ مع حسٍّ رأسماليٍّ للأعمال. انفتح عصرٌ جديد بالنسبة إلى الغرب.

على خطى بول ريكور[46]، سوف أدعو شكل المماثلة الجديد، الذي ربما أصبح مسيطرًا مع بروز هذه الشخصية التاريخية، «شكلًا سرديًا» تمييزًا له عن الشكل السابق المسمى بالشكل التأملي. فهو يتضمّن أولوية الفعل في العالم وليس التأمل الداخلي حول الذات. يعرّف كلّ امرئٍ هنا نفسه بما يفعله، بما ينجزه، وليس بمثله الأعلى الداخلي. وهو ينتظم حول خطة حياة، حول عملٍ يتجسّد في مشاريعه المهنية وسواها من المشاريع. رهان هذا الشكل الجديد هو «الوحدة السردية لحياة» لا التماسك التأملي لحميمية، ويترجم عبر «فنّ سرد» ما فعله المرء وليس عبر تأملاتٍ تطال ما يرغب في أن يكونه. المماثلة هي مماثلة تاريخٍ شخصي، غير أنها تتوجه إلى الخارج، إلى الأفعال التي يمارسها مع

---

* الثورة الفرنسية (م).

46- انظر: Paul Ricœur, Soi-même comme un autre, Paris, Seuil, 1990, p. 181-193.

الآخرين، الإنجازات العملية. وهي، وفق ريكور، لا تنفصم عن هدفٍ أخلاقي، عن مثلٍ أعلى لتحقيق الذات.

بالطبع، نطرح على أنفسنا السؤال التالي: ما هي علاقة هذا المثل الأعلى لتحقيق الذات بالرأسمالية، بالأعمال، بروح الشركة؟ نحن نعرف صيغة ماكس فيبر البالية نوعًا ما والمرتسمة في عصره (1904) في نهاية تحليله: «كان الطهراني يريد أن يكون رجلًا مجدًّا، ونحن مجبرون على أن نكون كذلك... في حين كان المقاول المتقشف يسعى عقلانيًا إلى تحويل العالم وبسط كل نفوذه عليه، اكتسبت سلع هذا العالم قوةً حتميةً متزايدةً على البشر، لم نعرفها قبل ذلك أبدًا. اليوم، يضيف فيبر، هربت روح التقشف الديني من القفص الحديدي - نهائيًا؟ من يستطيع الإجابة؟» ويتابع ملاحظًا: « تنحو ملاحقة الثروة المجردة من معناها الأخلاقي والديني إلى التشارك مع الأهواء القتالية المحضة، ما يكسبها في غالب الأحيان طابع الرياضة، وذلك في الولايات المتحدة، معقل وصولها إلى ذراها». ينهي فيبر متوجهًا إلى «آخر الرجال» في «تطور الحضارة» هذا بالكلمات التالية: «إنهم متخصصون مفتقرون إلى الرؤيا وشهوانيون مجردون من القلب، عدَمٌ يخال أنّه ارتقى درجةً في الإنسانية لم يصل إليها أحدٌ قبل الآن!»[47].

47- الاقتباسات مستقاة من الصفحات 249 إلى 251 من الترجمة الفرنسية لكتاب: L'éthique protestante...

فلنوجز: وفق فيبر، تزامنت ولادة الرأسمالية الحديثة مع بروز هذا الشكل التاريخي الذي وسم نهاية العقلنة الدينية وأدى إلى ولادة شكلٍ جديدٍ تمامًا للمؤمن: الطهراني الكالفيني المقتنع بتحقيق خلاصه الأبدي عبر نجاح مشروعه. إنها عقلانيةٌ قيَمية (Wertrationalität) وغير أداتية، أخلاقيةٌ وغير اقتصادية، حرّضت أوائل المقاولين البروتستانتيين الذين ساهموا مع ذلك في ازدهار الاقتصاد الرأسمالي. يتساءل فيبر، طالما أنّه يتوجب علينا أن نقوم، نحن ورثتهم، بدافع الضرورة بما قاموا به هم بدافع الدعوة، فما الذي سيحلّ بهذه العقلانية الأخلاقية والدينية؟ هل «القفص الحديدي» هو العقلانية الاقتصادية المبتورة عن أية عقلانيةٍ أخلاقيةٍ والتي أصبحت شكلًا من أشكال الضرورة، منطقًا «مغلقًا» يفرض نفسه على النشاطات «الحديثة» كافة؟ لا، يجيب فيبر، لأنّ الأمور لم تنته بعد ولم يجر استبعاد العقلانية القيَمية، عقلانية القيم والقناعات الأخلاقية، من التاريخ البشري[48]. يبقى ضروريًا استكشاف الأشكال التي يمكن لهذه العقلانية أن تتخذها مع انتصار المنطق الرأسمالي.

يعتبر فيبر أنّ خيبة أمل العالم هي مآل هذه السلسلة التاريخية الطويلة التي تبدأ من الجماعاتي الأكثر اختراقًا بالسحر إلى التطويعي الأكثر مهارةً في الحساب. غير أنّه غالبًا ما يساء فهم هذا

48- من أجل استعادةٍ حديثةٍ للسجال حول مسألة «القفص الحديدي» هذه، انظر:
Frédéric de Coninck, La métaphore de l'ouvert et du fermé chez Max Weber, Cahiers internationaux de sociologie, CIV, 1998, p. 139-145.

التعبير (تكون الترجمة الحرفية هي: «إلغاء التعظيم») ويختزل إلى تطبيق عقلنةٍ أداتيةٍ محضة[49]، تلك التي تحقق التوسّع العالمي للرأسمالية وبسط منطقه المالي على جميع دوائر الحياة الاجتماعية. والحال أنّه توجد بالنسبة إلى فيبر عقلانيةٌ أخرى، عقلانيةٌ قيمية، ينبغي أخذها في الاعتبار. ويذكر في هذا الصدد عدة فرضياتٍ حول مآل هذه العقلانية الأخلاقية: إما ظهور «أنبياء جددٍ بالكامل»، أو «حرب آلهة» جديدة، أو فناء كل الأشكال الجماعاتية، أو ظهور أشكالٍ أخلاقيةٍ غير مسبوقة، أو حتى «نهضةٍ قويةٍ للمثل العليا القديمة»[50]. يمكن أن ينغلق «القفص الحديدي» لفترةٍ مديدة، على «تحجرٍ ميكانيكي، تزيّنه تفاهاتٌ عصبية» لكن ربما ينفتح ليخلي المكان لـ «مشاريع أخلاقيةٍ جديدة». هل يمكن إجراء تمييزٍ واضحٍ بين مختلف هذه السيناريوهات؟ ما الذي يمكن أن تكون عليه قراءةٌ فيبرية لتاريخ القرن العشرين؟

هل تكفي عولمة الأسواق المالية وعولمة المبادلات الاقتصادية والجاذبية الواضحة التي يثيرها أسلوب الحياة الغربي (الأمريكي أو الأوروبي) لدى سكان جزءٍ كبيرٍ من الكوكب للمصادقة على أطروحة الانتصار الكوني للعقلنة الاقتصادية على أي شكلٍ آخر للمنطق والاعتقاد؟ بالتأكيد لا. بدايةً، تبقى هذه العقلانية مثار خلافٍ كبيرٍ

49- هذا المصطلح ليس جزءًا من قاموس فيبر، بل من قاموس فلاسفة مدرسة فرانكفورت (أدورنو Adorno وهوركهايمر ...Horkheimer) الذين فسروا عقلنة فيبر بأنها مجرد فرضٍ للمنطق الرأسمالي الأكثر افتقارًا لأي بعدٍ أخلاقي.

50- L'éthique protestante..., op. cit., p. 251.

وتؤدي إلى صعود الإرهاب الجماعاتي الأصولي و«الهمجي» (انظر أحداث 11 أيلول/سبتمبر 2001 في نيويورك). ثمّ إنّ أشكالًا متعددةً للمقاومة الثقافية تتظاهر في أرجاء العالم كافة، باسم الأصولية الدينية والدفاع عن الجماعات المهدَّدة وضرورة تنظيم المبادلات. كما تتطور حركاتٌ اجتماعيةٌ جديدة، متعددة الأشكال، ليست دفاعيةً ومحليةً فحسب، بل تميل إلى الترويج لقضايا كونية، مثل قضيتي البيئة والنسوية، المتوافقتين تمامًا[51]. أخيرًا، تزودت بلدانٌ قديمةٌ وجديدةٌ بأنظمةٍ «ديمقراطية» تستطيع نظريًا موازنة هيمنة رأس المال المالي. صحيحٌ أنّ أيًا من هذه المنازعات للنظام الرأسمالي المعولم لا تستطيع ادّعاء الكونية المجسدة لمشروعٍ مضادٌّ موحَّدٍ وشاملٍ لسيطرة الأسواق العمياء. صحيحٌ أنّ الأديان بقيت معزولةً عن بعضها، ولا تميل كثيرًا إلى التعاون في تعريف شكل روحانيةٍ بديلةٍ للمادية النفعية. صحيحٌ أنّ المطالبات الجماعاتية تفضي غالبًا إلى حروبٍ إثنيةٍ مدمّرةٍ أو غزواتٍ قاتلة (أفغانستان، العراق...). صحيحٌ أنّ الحركات الاجتماعية الجديدة، البيئية أو النسوية، تبقى منقسمةً أكثر مما ينبغي. لكنّ أشكال المقاومة والمطالبة هذه تصوغ هوياتٍ شديدة الاختلاف عن هوية رجل الأعمال، الذي يحثّه منطقٌ اقتصاديٌّ محض.

51- لا يوضح كتاب كاستل المذكور آنفًا التمييز بين المقاومات الثقافية، ذات الأساس الجماعاتي، وبين الحركات الاجتماعية الجديدة البيئية والنسوية والمثلية الجنسية التي يغلب عليها التطويعي، وذلك على الرغم من أنها سيروراتٌ شديدة التباين، ترتبط بأشكالٍ متباينةٍ للهوية: ثقافية ودفاعية في الأولى، تأملية وهجومية في الثانية.

أتت الأزمة الاقتصادية العالمية لتزعزع أشكال التنظيم السابقة القائمة في البلدان المصنّعة، بعد الحرب مباشرةً، في حين كانت تثير الشكوك حول آفاق التنمية واستباقاتها في البلدان الأكثر فقرًا والأكثر بعدًا عن الأشكال التطويعية التي اتخذتها المجتمعات الغربية. وقد أسمع أنبياءٌ جددٌ (من غاندي إلى الدالاي لاما) أصواتهم في ما كان يدعى بالعالم الثالث لمقاومة الإمبرياليات الشمولية الآتية من الغرب أو من الشرق. وبلورت أصواتٌ دينية (من مارتن لوثر كينغ إلى البابا يوحنا بولس الثاني) تحركاتٍ ضد الشموليات العنصرية أو المادية. وتشهد حركات حقوق الإنسان والمساواة (بين السود والبيض في الولايات المتحدة وكذلك بين النساء والرجال في العالم أجمع)، وتطور النشاط الإنساني على دوام ونهضة الاحتجاجات الجماعية التي لا تسير في اتجاه انتصار المنطق المالي، لكنّ ذلك لا يعني عودةً إلى ضروب المنطق الجماعاتي المنغلق على ذاته والقاتل غالبًا.

ماذا حلّ إذن بهذا الشكل التطويعي الذي لا يمكن اختزاله في انتصارٍ مطلقٍ للاقتصاد؟ كيف أدى توسّع الرأسمالية وأزماتها إلى نشوء مشروع شكلٍ اجتماعيٍّ «مختلف» عن - إن لم يكن «أرقى» من - ذلك الشكل الذي ميّز في مطلع القرن العشرين حالة العالم الذي حاول فيبر كشف مستقبله؟ للإجابة على هذا السؤال، لابد من تفحّص سيرورةٍ أخيرةٍ تحمل آخر أملٍ كبيرٍ في القرن العشرين: تلك السيرورة التي كرّس لها ماركس أعماله.

سيرورة التحرر والوعي الطبقي (ماركس وإنجلز)

تمثّل الرأسمالية ثورةً غير مسبوقةٍ في التاريخ البشري، لكنها لم تتمكن من الوجود إلا لأنّ باعةً، أصبحوا مقاولين، تمكنوا من العثور على «قوة عملٍ حرة» يشغّلونها ويستغلونها اقتصاديًا بحيث يسلبونها فائض عملها، أساس الربح الاقتصادي. لم يكن أوائل المقاولين الرأسماليين والطهرانيين مستثمرين «عقلانيين» ومبتكرين «رمزيين» فحسب، بل كانوا أيضًا أصحاب وسائل إنتاجٍ يستدرّون منها المال عبر «استغلال العمل الحر». هكذا «وقع» جميع صغار الفلاحين المفلسين والحرفيون الذين لم يصبحوا معلمين و«من لا وضع لهم» (بؤساء، متشردون) «في شرك العمل المأجور» وأصبحوا بروليتاريين «لا يملكون إلا قوة عملهم».

في القرن التاسع عشر، وفي كل البلدان المتأثرة بالرأسمالية، أخذ اغتناء البرجوازية، الذي ميّز أكثر فأكثر «الهوية البرجوازية»، بما في ذلك نسختها التقشفية والطهرانية، يميط اللثام عن جانبه المقابل: الاستغلال الاقتصادي والسيطرة الطبقية. وبعد أن أصبحت الطبقات الشعبية طبقاتٍ خطيرة، أقصيت عن هذا التصور الهوياتي البرجوازي: سوف يذهب أطفالها للعمل في المصنع (ولن يذهبوا إلى المدرسة) في سنٍّ مبكرةٍ غالبًا؛ حتى النساء سوف ينخرطن في الإنتاج (خارج الأسرة)؛ سيحاول العمال المقاومة (بدايةً عبر تحطيم الآلات) ثم تنظيم أنفسهم (في النقابة وأحيانًا في الحزب العمالي). هكذا ستصبح المسألة

الاجتماعية مسألةً أساسيةً في كل البلدان التي أخذت تتصنّع وتشهد تضخّم بروليتاريا يتزايد بؤسها. سوف تولّد السيطرة كاستغلالٍ اقتصاديٍّ وإقصاءٍ «تطويعي» صراع الطبقات وربما تولّد شكلًا جديدًا غير مسبوقٍ للهوية[52].

لا يقتصر ما تمّ إيجازه أعلاه من تحليلٍ لرأسمالية القرن التاسع عشر على ماركس[53]؛ فهو مثار إجماع مجمل المفكرين الاشتراكيين المقتنعين بأنّ الحركة العمالية الناشئة هي الحصن

52- اتخذت مقاومة الاستغلال الاقتصادي والإقصاء الاجتماعي أشكالًا عديدةً على مدى القرون. إنّ الرغبة في «إيجاد مخرج»، والنضال من أجل الوجود لا يقتصران على العصر الحديث ولا يتضمنان أي شكلٍ محددٍ للمماثلة غير الشكل الاقتصادي. الجديد في الحركة العمالية، على الأقل في بعض اتجاهاتها، هو الرغبة في هدم الرأسمالية أو تجاوزها لخلق عالمٍ جديد و«إنسانٍ جديد» ممتلئ بمثُل المساواة والأخوّة.

53- السجال بين ماركس وفيبر حول الرأسمالية أساسيٌّ لفهم هذه المسألة فهمًا جيدًا: كان فيبر يشاطر ماركس جزءًا من تحليلاته حول استغلال رأس المال «للعمل الحر» بوصفه أحد شروط توسع الرأسمالية. فقد كان يعترف بأنّ الطبقة العاملة تخضع للاستغلال الاقتصادي، وأجرى تحقيقاتٍ في المصانع وحلّل الجهود التي كانت النقابات الألمانية تبذلها لمقاومة هذا الاستغلال والحصول على تقدّمٍ في مجال الأجور والوضع الاجتماعي. لكنّ فيبر لم يكن يعتقد بأنّ ثورةً سياسية، تقيم نظامًا آخر، ستكون حلًا لاستغلال العمال. وفضلًا عن معارضته لمفهوم «دكتاتورية البروليتاريا» بسبب «قناعاته الديمقراطية» المتأخرة، لا بل المريبة (سوف ينضم إلى مؤسسي حزبٍ ديمقراطيٍّ ألمانيٍّ جديدٍ أثناء معاهدة فرساي)، فهو لم يكن يحلل الطبقات الاجتماعية بوصفها حركاتٍ هوياتيةً تؤثر على العلاقة بالقيم (على عكس المجموعات المجتمعية) بل بوصفها حركاتٍ اقتصاديةً محضةً للدفاع عن المصالح وفق منطقٍ أداتي. لم يكن يعتقد أنّ للدفاع عن مصالح العمال علاقةً بالتنبؤ؛ انظر على سبيل المثال: .De Coninck, op. cit., p. 146-148

الأخير في مواجهة الأضرار التي تؤدي إليها سيطرة رأس المال. ما حاول ماركس وإنجلز إضافته وجعله ينتصر، هو ما دعواه بالاشتراكية العلمية. سوف يحاولان جاهدَيْن تأسيسها على نظريةٍ اعتبراها ثورية، أي قابلةً عبر تحولها إلى مرجعٍ للحركة العمالية لأن تفضي إلى ثورةٍ سياسيةٍ تولّد أسلوب إنتاجٍ جديدًا ومجتمعًا جديدًا تمامًا: الشيوعية. بفضل البعد الزمني، نعرف اليوم معرفةً أفضل السياق الذي أنتج فيه ماركس عمله وما يدين به هذا العمل لشروط تطوره. إنّ انتقادات ماركس للمثالية الهيجلية وكذلك لكتابات برودون Proudhon، والسجالات العنيفة غالبًا مع الفلاسفة «الهيجليين اليساريين» (ولاسيما فيورباخ Feuerbach) والسخرية من مرافعات الدفاع عن «وعي الذات» (مرافعات برونو باور Bruno Bauer وماكس شتيرنر ...Max Stirner) لم تكن تؤهّله للاهتمام بالمسائل المتعلقة بالهوية. لكنّ مسألة الظروف الإيديولوجية للنضال الثوري، بما في ذلك في كتاباته الأكثر سياسيةً، شغلته على الدوام. بل إنه مضى أحيانًا إلى استباق ما يمكن أن تعنيه هويةٌ شيوعية[54].

عبر ارتياد ماركس للحلقات الشيوعية، أدرك نحو العام 1844-1845 أنّ الثورة الاجتماعية ليست ضروريةً فحسب لـ «تدمير

54- أستخدم هنا هذا التعبير بوصفه معادلًا لتعبير «الوعي الثوري»، أي معادلًا لأسلوبٍ جديدٍ للتأثير في العالم، يقتضي تصورًا نوعيًا للتاريخ، لا الجماعي فحسب، بل الفردي أيضًا.

الرأسمالية))، بل ممكنةً أيضًا، لكنّها تشترط ربط تطوير تحليلٍ ((علمي)) لأسلوب الإنتاج الرأسمالي مع نشر خطٍ سياسيٍّ واضح، عرضٍ شاملٍ لكبرى أهداف الفعل الثوري، يستند إلى هذا التحليل. التقى ماركس بإنجلز في بروكسيل وقرر ((التخلص من وعيه الفلسفي القديم))، وشرعا سويةً في كتابة ((الإيديولوجيا الألمانية)) ثم ((بيان الحزب الشيوعي))[55] اللذين يمثّلان نصّين متكاملين وهامين لمحاولة فهم الاستراتيجية السياسية التي يكون تبنيها ملائمًا، وكذلك الشكل الهوياتي الذي اعتبر مؤسسا ((المادية التاريخية)) بأنه يختمر تحت أعينهما وكيف يمكن أن يؤدي إلى تحرير البشرية من الاستغلال الرأسمالي.

الحالة الخامسة: الهوية العمالية ((الشيوعية))، ماركس

في كتاب الإيديولوجيا الألمانية، يتطرق ماركس وإنجلز إلى الشيوعية باختصار. ويمكن إيجاز محتواه بأربع أطروحاتٍ تشكّل منظومةً: 1- الشيوعية ليست مثلًا أعلى أو طوباوية، بل هي مآل الحركة العامة للإنتاج، لتطور القوى المنتجة المتحررة أخيرًا من معوقاتها المتمثّلة في علاقات الإنتاج الرأسمالية. بهذا المعنى، فإنّ ((تنظيمها هو اقتصاديٌّ أساسًا))؛ 2- الشيوعية ((كحركةٍ واقعيةٍ للتاريخ)) تعني ((نهاية تقسيم العمل)) بل وحتى ((إلغاء العمل))،

55- انظر: Karl Marx et Friedrich Engels, L'idéologie allemande et Le manifeste du Parti communiste, Œuvres choisies, t. I, éd. du Progrès, 1970, p. 10-81 et 111-142.

العمل المأجور، الإكراهي، الشاقّ، الاستلابي، الذي يفرضه رأس المال؛ وينبغي أن يستبدل به «التشارك الحر للأفراد» وتعاونهم الإرادي؛ 3- بذلك، سوف تسمح الشيوعية لأول مرةٍ في التاريخ البشري بـ «التطور الحر للأفراد»، بتجاوز التخصص الذي يشوّه الشخصية، وإمكانية أن يقوم كلّ امرئٍ بـ «تطوير نفسه في المجال الذي يعجبه»، الاختيار الحر بأن «يمارس المرء قنص الفرائس صباحًا وصيد الأسماك بعد الظهر، وتربية الماشية مساءً والنقد بعد الطعام، كما يحلو له»؛ 4- لتحقيق ذلك، تتطلب الشيوعية «الإطاحة بالدولة» كي يتمكن أخيرًا الأفراد المتشاركون بحريةٍ من «تحقيق شخصيتهم». وبما أنّ إدارة الأشياء تتقدّم على حكم البشر، فسوف يتمكنون أخيرًا من أن يصبحوا «متعددي الأبعاد»، أي قادرين على تطوير كل إمكانيتهم، في مجالات الحياة الاجتماعية كافةً.

لماذا مصطلح الشيوعية؟ لأنّ الكاتبين يعتبران أنّ «الحرية الشخصية ممكنةٌ في الجماعة وحدها». لم تكن كل الجماعات السابقة جماعاتٍ «حقيقية»: كانت ضرورة البقاء الحيوية «تحد» المجتمعات ما قبل الرأسمالية، كما كان الدين والمعتقدات السحرية والإيديولوجيا «يخادعونها»... إنّ المجتمع البرجوازي الذي يدمّر الجماعات القديمة كافةً ليحلّ محلها حكم المصلحة الخاصة و«سلطة المال العارية» هو نقيض الجماعة، لأنه يستند إلى تنافس الأفراد المختزلين إلى قوة عملهم. والدولة التي تدير

أعمال البرجوازية هي العقبة الرئيسة أمام إقامة الشيوعية طالما أنّ الظروف الاقتصادية، أي «المادية»، مستوفاةٌ لإقامتها: التطور الكامل لقوى الإنتاج وتناقضه الحاد مع علاقات السيطرة الطبقية. ينبغي إذن الإطاحة بالدولة البرجوازية لاستعادة الجماعة الحقيقية للبشر الأحرار التي تشكّلها الشيوعية، ولا يمكن أن تتحقق إلاّ بالثورة.

لتسريع هذه الثورة التي تقيم الشيوعية، يراهن ماركس وإنجلز بدايةً على النشاط الجماعي للبروليتاريين المتحدين وعلى وعيهم الطبقي. هذا هو أول معاني رسالة البيان الشيوعي... ليس لدى البروليتاريين ما يفقدونه إلاّ أصفادهم. سوف تتدهور في كل مكان شروطهم المادية. إنهم يعيشون البؤس والفاقة والاستغلال. والرأسماليون يضعونهم موضع تنافس، كما يستغلهم الإيديولوجيون ويقدّم لهم الإصلاحيون أوهامًا مخادعة. ينبغي دعوتهم للاتحاد وتنظيم أنفسهم وتجاوز النزاعات النقابية لاكتساب هذا الوعي الطبقي الذي سيسمح لهم بتجاوز التباينات القومية وبأن يصبحوا ثوريين ملتزمين بمبادئهم وأمميين، عبر تشكيل أحزاب شيوعية أو تحويل تلك الأحزاب الموجودة للقيام بالثورة جماعيًا.

كيف يمكن التفكير في الوقت ذاته بـ «اقتضاء الحاضر» هذا (صنع الثورة)، الذي يفترض انصهار المرء في حركةٍ جماعية، وبهذه «السيرورة التاريخية»، التي ستصنع من البروليتاري المقيَّد

والمستغَّل شيوعيًا «حرًا وواعيًا»، فردًا «متعدد الأبعاد»[56]؟ كيف السبيل إلى تعريف هذا «الوعي الطبقي» الذي لا علاقة له، وفق ماركس وإنجلز، بـ «وعي الذات» لدى الهيجليين، حتى «اليساريين» منهم، اللذين سخرا من كتاباتهم على امتداد صفحات كتاب الإيديولوجيا الألمانية؟ بأي «وعي» يتعلّق الأمر؟ ما هو الوعي الثوري بالنسبة إليهما؟

الإجابة على هذا السؤال معقّدةٌ تعقيدًا مخيفًا. وعوض البحث عن عناصر الإجابة (التي لا تبدو بديهية التعريف لكثرة ما أثارت من سجالات) في كتابات ماركس وحدها، يبدو لي أكثر إثارةً للاهتمام، بعد مائةٍ وخمسين عامًا من نشر البيان الشيوعي وأكثر من عشرة أعوام من انهيار جدار برلين وجميع البلدان الأوروبية التي اعتنقت «الاشتراكية الواقعية»، أن نتساءل حول ما قدّمه تاريخ القرن العشرين إجابةً على هذا السؤال. سوف أفعل ذلك، بأسلوبٍ فائق التبسيط بالضرورة، محبّذًا تنفيذ مشروع هذا الفصل: محاولة فهم الديناميكية التاريخية للأشكال الهوياتية، التي نسبت نفسها لماركس ولمختلف نسخ الماركسية، وانتشرت انطلاقًا من الأنظمة أو الأحزاب التي نسبت نفسها إليها.

56- إنّ كتاب هربرت ماركوز Herbert Marcuse, L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle, Paris, éd. de Minuit, 1968 (1ère éd., 1964) يعيد تعريف المجتمع الرأسمالي وفق ماركس بوصفه مجتمع استهلاك، اختزل تمامًا إلى بعدٍ أداتيٍ واحد، هو البعد الاقتصادي. وقد عارض به المجتمع الشيوعي الذي يسمح بتفتّح «فردٍ متعدد الأبعاد»، مستندًا بصورةٍ خاصةٍ إلى تعاليم كتاب: الإيديولوجيا الألمانية.

ينبغي طرح سؤالين مسبقين وأساسيين على تصوّر الشيوعية الذي طوره ماركس وإنجلز: ما هي بالنسبة إليهما «جماعة» الأفراد الأحرار؟ ما الذي يعنيانه بـ «الإطاحة بالدولة» في سياق الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية؟ يمكن الإجابة على السؤال الأول بأنه يوجد اختلافٌ هامٌ بين مفهوم «الجماعة» مثلما ينجم عن النظريات السوسيولوجية المحللة آنفًا، وبين ما يدعوه ماركس وإنجلز «التشارك الواعي للأفراد الأحرار». وبالفعل، إذا كان مصطلح «جماعة» (Gemeinschaft) يستخدم عندهما للإشارة في الوقت ذاته إلى الأشكال الاجتماعية ما قبل الرأسمالية التي يعتبران أنّ التاريخ قد تجاوزها (والمستلبة فلسفيًا) وإلى الشكل ما بعد الرأسمالي الذي سيتخذه المجتمع الشيوعي، فلأنّهما يعتبران بأنه توجد سمةٌ مشتركةٌ بين الأشكال الاجتماعية التي تربط الأفراد ربطًا عضويًا[57]،إما بأسلوبٍ إرغامي (الأشكال الجماعاتية «البدائية»)، أو بأسلوبٍ إرادي (الأشكال الشيوعية «التعاضدية»). الرأسمالية والمجتمع البرجوازي التطويعي (Gesellschaft) هما اللذان حطما، وفق ماركس وإنجلز، تلك الروابط الحيوية، التأسيسية في «الشرط البشري». والثورة تعيدها وفق شكلٍ جديدٍ، إراديٍّ وتعاضدي. لكنّها بالنسبة إلى ماركس وإنجلز الروابط الاجتماعية نفسها، روابط «الكومونة» الإنسانية.

57- مصطلح «عضوي» هو المصطلح الذي يستخدمه تونيز لتمييز الـ Gemeinschaft وهو ينسبه إلى «صلات الدم والأرض والروح» التي تميز في رأيه الرابط الاجتماعي «الحيوي» الذي يدمّره الـ Gesellschaft، المرادف بالنسبة إلى تونيز للمجتمع الرأسمالي.

إذا كان هذا التفسير دقيقًا، فهو يجعل العلاقة بين الأشكال التاريخية للفردانية وبين الصلات الاجتماعية أمرًا إشكاليًا. نحن نعرف محتوى الأطروحة السادسة حول فيورباخ: «جوهر الإنسان ليس تجريدًا مرتبطًا بالفرد المعزول، بل هو مجمل الصلات الاجتماعية.»[58] وهي أطروحةٌ أساسية أسالت كثيرًا من الحبر. يمكن بالفعل تفسيرها بطريقتين متباينتين أشدّ التباين: فإما اعتبار الأفراد التجريبيين نتاجَ صلاتٍ اجتماعيةٍ محددة (على سبيل المثال «الرأسمالية» وبالتالي «التطويعية» في المجتمعات البرجوازية) ولا يستطيعون بالتالي تغيير هويتهم وشكل وعيهم إلا حين يجري تدمير هذه الصلات الاجتماعية وتحويلها إلى صلاتٍ أخرى (على سبيل المثال «الاشتراكية» وبالتالي «الجماعاتية / الشيوعية» في المجتمعات التي قامت بالثورة). في هذه الحالة، سوف تعتنق كتلة الأفراد، المطوّعين في العلاقات الاجتماعية البرجوازية، هذه «الهوية الشيوعية» المعرّفة في الأطروحة العاشرة بأنها «إنسانيةٌ مطوَّعة»، وذلك بفعل التطويع ما بعد الرأسمالي.

58- أدت الأطروحات حول فيورباخ التي كتبها ماركس وإنجلز، ولاسيما السادسة منها، إلى كتاباتٍ وفيرةٍ وإلى سجالٍ كثيفٍ بين الشارحين «الإنسانويين» الذين يعتبرون أنّ الجوهر البشري يحيل إلى مفهوم فردٍ يناضل من أجل تحويل الصلات الاجتماعية باسم مَثَلٍ كونيّ (انظر: Adam Schaff, Le marxisme et l'individu, Paris, A. Colin, 1968)، وبين «مناهضي النزعة الإنسانوية» الذين يعتبرون أنّ صيغة ماركس وإنجلز تبشّر بتطبيق علم التاريخ، المادية التاريخية، الذي سيذيب مفهوم الجوهر البشري ويجعل الأفراد نتاجاتٍ للصلات الاجتماعية، موضوع نظريةٍ علميةٍ وثورية (انظر: Louis Althusser et al., Lire "le Capital", Maspero, 1965).

وإما أن يكون الأفراد منتجين أيضًا للصلات الاجتماعية، بما في ذلك، في بعض الظروف، صلاتٍ اجتماعيةٍ مغايرةٍ لتلك التي طوّعتهم. في هذه الحالة، يقومون بـ (إعادة) تطويع أنفسهم بأنفسهم، داخل النضال الثوري وعبره، بأن يصبحوا، كلٌ بطريقةٍ حرّةٍ وواعية (الوعي الطبقي) مناضلين يحوزون هويةً أخرى، هويةً «شيوعية»، مغايرةً لتلك الناتجة عن الصلات الاجتماعية السابقة. نرى أنّ الأمر يتعلق بتصورين متباينين، لا بل متعارضين حول التطويع (Sozialisierung) كسيرورةٍ لإنتاج الكائنات البشرية.

يمنح التفسير الأول الدولة الاشتراكية وظيفةً أساسية في التطويع الشيوعي الذي لن يتمكن من الإفلات من الفرض الإلزامي لـ «الهوية الشيوعية»، ذات النمط الجماعاتي، على أفرادٍ مطوّعين بأسلوبٍ برجوازي، بأسلوبٍ تطويعي. سيتوجب تأميم الأفراد مع تأميم وسائل الإنتاج. لكننا لا نرى جيدًا في هذه الفرضية من أين يمكن أن يأتي أفول الدولة. يؤخّر التفسير الثاني الثورةَ إلى الوقت الذي تصبح فيه أغلبيةٌ من الأفراد المطوّعين بأسلوبٍ برجوازي مناضلةً وثورية، بأسلوبٍ حرٍّ وواعٍ، أي أن تتحول بنفسها إلى «هويةٍ شيوعية» وبالتالي «جماعاتية» بمعنى «إيجابي». في الواقع، سوف يسبق أفولُ الدولة إقامةَ الشيوعية، لأنّ جمهور المناضلين المتحولين لن يعود بحاجةٍ إلى الدولة لضمان التطويع.

ليست مصادفةً بالتأكيد إذا كانت جميع «الثورات الاشتراكية» في القرن العشرين (وعلى رأسها الثورة الروسية للعام 1917) قد

جرت في بلدانٍ تتمتع بقدرٍ كبيرٍ من «الجماعاتية» (وقدرٍ كبيرٍ من «التخلّف» في مجال الحداثة البرجوازية). ليست مصادفةً إذا كانت الأحزاب الشيوعية التي استلمت السلطة فعليًا، وعلى رأسها الحزب البولشفي الذي أصبح الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي، قد طوّرت أشكالًا للسيطرة الاجتماعية، لمكافحة الانشقاقات، لتوحيد الفكر، وفي بعضها، للقمع الجماهيري الموجه غالبًا ضد النخبة الثقافية البرجوازية أو البرجوازية الصغيرة. في الواقع، وفي معظم البلدان الاشتراكية، جرت إدانة الفردانية وملاحقتها كراسبٍ لـ «الوعي البرجوازي». والحال أنه يبدو، في روح نصوص ماركس نفسها، أنّ الفردانية تمتلك معنيين شديدي التباين لم يميزهما المنظرون الماركسيون في البلدان الاشتراكية. إذا كان ماركس[59] قد اعتبر غالبًا في نصوصه «التاريخية» أنّ الفردانية إيديولوجيا «برجوازيةٌ صغيرة» (تميّز خصوصًا «صغار الفلاحين») و«مناهضةٌ للثورة»، فهنالك نصوصٌ أخرى، ليس فقط

59- في كتابات ماركس التاريخية، الصراع الطبقي في فرنسا. الثامن عشر من برومير والحرب الأهلية في فرنسا، شجب الفردانية البرجوازية الصغيرة لدى الطبقات المتوسطة (ولدى الفلاحين الذين صوتوا بكثرةٍ لصالح نابليون الثالث) التي «تعتقد أنها فوق الطبقات» في حين أنها ليست إلا «بين اثنين» وسيتوجب عليها «اختيار معسكرها» لحظة المواجهة الحاسمة. يبدو أننا لسنا أمام نفس فردانية «الإنسان الشيوعي» المتخيل في الإيديولوجيا الألمانية، ولا فردانية المثقفين الثوريين الذين ينضمون إلى البروليتاريا بفضل قدرتهم على التحليل. حول تفسيرٍ فردانيٍّ آخر لماركس يأخذ بالاعتبار هذين المعنيين، انظر: Elster, The Multiple Self, Free Press of New York, 1986, p. 54-78.

نص الإيديولوجيا الألمانية، تعتبر انعتاقَ المرء الفردي وعقلَه المنتقد للتاريخ وقدرته على إجراء قطيعةٍ مع أفكار الطبقة التي ينتمي إليها (ولاسيما بالنسبة إلى المثقفين) فضائل ثورية. هذا يفضي إلى التساؤل الثاني: في كلّ مكانٍ جرت فيه مثل تلك «الثورات»، وبدل أن يزال جهاز الدولة، جرت تقويته بشدة، بما في ذلك استخدام القمع ضد المثقفين (ناهيك عن الفلاحين). لقد غدا واضحًا اليوم أنّ «طليعة» صغيرةً امتلكت وحدها في روسيا 1917 «هويةً نضاليةً شيوعية»، في حين بقيت جماهير الفلاحين متشرّبةً بالهويات الجماعاتية ما قبل الرأسمالية، وورثت غالبية العمال والتجار والموظفين «هوياتٍ تطويعية» قولبتها إلى هذا الحد أو ذاك الرأسمالية الناشئة والدولة البيروقراطية.

في الواقع، يسهل علينا أن ندرك اليوم، وبعد مضي الزمن، أنّ السيرورة التاريخية «للشيوعية» في القرن العشرين لم تكن تلك التي استبقها ماركس وإنجلز في البيان الشيوعي أو في الإيديولوجيا الألمانية، على الرغم من أنها جرت تحت راية «الماركسية». لقد تضمّنت في حينه الانعطافةُ التي بدأها لينين[60] بعد فشل ثورة العام

60- لتوضيح هذه المسألة، ينبغي فهم كل ما تدين به هذه الأحزاب المتجمعة في الأممية الثالثة لفكر لينين وفعله، ولاسيما لتفسيره لأعمال ماركس. بما أنّ لينين أقنع بعد فشل ثورة العام 1905 في روسيا في كتابه ما العمل الزعماء والمناضلين المنضمين إلى مواقفه «الثورية» بوجوب تأسيس «أحزابٍ طليعية» مبنيةٍ على «انضباطٍ حديدي» وتختلف مع الحركات الإصلاحية والاشتراكية الديمقراطية، فقد توافرت لـ «الإنسان الشيوعي» كافة الإمكانيات ليصبح ذلك «الثوري المحترف» (ولا يكون غالبًا ذا أصلٍ عمالي)، الذي يتمثّل هدفه الأول في ترسيخ=

1905 انتقالًا قسريًا لجماهير الفلاحين من الأشكال الجماعاتية «ما قبل الرأسمالية» إلى شكلٍ شيوعيٍّ مناهضٍ للرأسمالية، لم يكن له أن ينجَز إلا تحت رعاية دولةٍ تسلطيةٍ تقودها طليعةٌ أقلويةٌ للغاية من المناضلين الثوريين المحترفين. هذا ما حدث بأشكالٍ يرجح أنّ لينين لم يكن يتوقعها حقًا، بل إنّه كان يخشاها أحيانًا، لاسيما وأنّ نزعته الإرادوية الثورية كانت مسؤولةً عنها مسؤوليةً كبيرة. هكذا اندرجت الستالينية وجرائمها الفظيعة في التحريف (أو على الأقل العوج الشديد) الذي أجراه لينين على نظرية ماركس: لا «تشارك للبشر الأحرار» ولا «أفول للدولة»، أخذت الاشتراكية السوفييتية، التي أصبحت ستالينية، تتحول إلى سيروراتٍ معاكسة: هلعٌ جماهيريٌّ يفرض الشيوعية وتعزيزٌ مستمرٌ لدولةٍ بيروقراطيةٍ وبوليسيةٍ تؤدي إلى ملايين القتلى، بما في ذلك وقبل كل شيء بين المناضلين الشيوعيين. من وجهة النظر هذه، يمثّل انهيار «الشيوعية القائمة»، من جدار برلين إلى الاتحاد السوفييتي، انتقامًا مشهودًا للأشكال التطويعية على الأشكال الجماعاتية - الشيوعية التي أصبحت شمولية.

ماذا إذن عن الحركات الثورية في أكثر البلدان «حداثةً» وتقدمًا على الطريق الرأسمالي؟ من وجهة النظر التي تثير اهتمامي، يبدو لي مستحيلًا استخراج شكلٍ هوياتيٍّ «ثوري» أو «شيوعي» وحيد،

= الماركسية بوصفها «علم التاريخ» في صفوف «الجماهير» الجاهلة والتي تكون عفويًا «إصلاحية» و«حِرَفية».

حتى إذا اقتصرنا على الطبقة العمالية، أي على العاملين بأجر الذين يمارسون أو مارسوا عملًا صناعيًا «يدويًا» و«مأجورًا». بين المناضلين النقابيين والسياسيين، وفي وقتٍ مبكر جدًا من تاريخ الحركة العمالية، ظهرت اتجاهاتٌ متباينةٌ تباينًا جذريًا. ما هو المشترك حقيقةً على صعيد الهوية بين أوائل المناضلين البرودونيين* أو الفوضويين، عمال المهن المؤهلين تأهيلًا رفيعًا في ستينات القرن التاسع عشر، والمناضلين «النقابيين - الثوريين» الفرنسيين في الفترة بين العامين 1880 و1914، الذين كانوا يرجعون إلى تجربة كومونة العام 1871، متأثرين بالقمع البرجوازي الرهيب الذي تعرضت له، والمتمردين على أية تعبئةٍ وعلى أي تنظيمٍ آتٍ «من الأعلى»، مناصري إضرابٍ عامٍ تمرديّ (انظر الأول من أيار/مايو 1905 في فرنسا) وبين المناضلين العماليين الإصلاحيين، مناصري «اشتراكية البلديات»، الذين لعبوا ورقة الانتخابات والديمقراطية البرلمانية؟ كما أنّ هؤلاء وأولئك يختلفون عن أوائل المناضلين العماليين المنضمين إلى الماركسية بنسختها «الغيدية**» الذين أصبحوا، في تحالفٍ عرَضيٍّ للغاية وتكتيكيٍّ مع بعض النقابات الثورية، أوائل الأعضاء العمال في

* نسبةً إلى بيير جوزيف برودون (1809-1865)، وهو اشتراكيٌ فرنسيٌّ اعتبر الملْكية سرقةً (م).

** نسبةً إلى جول بازيل غيد Jules Basile Guesde، وهو صحافيٌّ وسياسيٌّ اشتراكيٌّ فرنسي، ولد في العام 1845 وتوفي في العام 1922 وكان من مؤسسي الفرع الفرنسي للأممية العمالية (م).

الحزب الشيوعي، الفرع الفرنسي من الأممية الشيوعية، المنضم إلىَ الأممية الثالثة وإلى «شروطها البالغة واحدًا وعشرين شرطًا» في مؤتمر مدينة تور الذي انعقد في كانون الأول/ديسمبر 1920.[61]

يبدو لي أنّ هنالك تباينان أساسيان يدمّران أية محاولةٍ للعثور على «شكل هويةٍ» مشتركٍ بين كل هذه الأشكال المرسومة للعمال المناضلين، النقابيين، «الاشتراكيين» ثم «الشيوعيين». العلاقة بالجماعي، بالنحن، جماعاتيةٌ أو اندماجيةٌ لدى البعض (جمعيةٌ، كما كان يقال)، أكثر تطويعيةً أو تعاضديةً، لا بل فردانيةً لدى آخرين (تحرريّةٌ مطلقة، بالنسبة إلى الفوضويين). يعارض البعض الصلة بالدولة ويرفضها البعض الآخر، في حين يقبل بها غيرهم. على سبيل المثال، انطوت روح الحزب، التي حللها برنار بودال Bernard Pudal[62] لدى العمال أو أبناء العمال ممّن ترقّوا إلى مناصب قيادية في الحزب الشيوعي الفرنسي في الثلاثينات، على التخلي عن الفردانية والانصهار مع الجهاز والانضمام الكامل إلى «الخط» وعلى خصامٍ كاملٍ مع الرأسمالية وغياب الانتقاد تجاه الاتحاد السوفييتي. إنّ هذه الروح لا تتوافق مطلقًا مع روح المناضلين، ورثة النقابيين الفوضويين الذين كانوا في الآن ذاته فردانيين ومناهضين للستالينية، وكان بعضهم مناصرين لنضالٍ

61- انظر: Annie Kriegel, Aux origines du communisme français, Flammarion, 1969

62- انظر: Bernard Pudal, Prendre parti. Pour une sociologie historique du PCF, Presses de la FNSP, 1989.

تمردٍّ تقوم به «أقليةٌ نشيطة»، وبعضهم الآخر مناصرين للفعل الشخصي النموذجي. وقد غادر معظمهم الحزب الشيوعي الفرنسي منذ العشرينات واختلفوا مع كل أشكال الانضباط الذي أصبح شبه عسكري. كما أنّ روح الحزب لدى المناضلين الشيوعيين الذين شاركوا لمدةٍ طويلةٍ في عبادة ستالين كانت غائبةً أيضًا عن المناضلين العماليين في الفرع الفرنسي القديم للأممية العمالية SFIO، ورثة اشتراكية البلديات الذين شاركوا في المنافسات الانتخابية المحلية، لخدمة نوابهم. هكذا يبدو أنّه لا يمكن ربط «الأشكال المرسومة» الثلاثة لـ «المناضلين»، تلك التي استدلّ عليها المؤرخون[63]، ولاسيما مؤرخو العشرينات والثلاثينات (من شيوعيين واشتراكيين وتحرّريين مطلقين)، بأيّ شكل هويةٍ مشترك، إذ تكتسب الثورة والوعي الطبقي والاشتراكية والحزب معاني متباينةً بالنسبة إلى كلٍّ منهم. بين التقليد «الفوضوي - النقابي»، ذاتيّ التسيير، اللامركز والسلميّ من جانب، وبين التقليد «البولشفي»، اللينيني والممركِز من جانبٍ آخر، تبدو المرجعيات والمصادر الهوياتية شديدة التباين، لا بل متناقضة[64]. يتمايز هذان التقليدان أيضًا عن «التقاليد الإصلاحية» المعارضة لشروط الأممية الثالثة.

63- انظر تقديم: Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier الذي ألّفه جان ميترون Jean Maitron, Paris, éditions ouvrières, 1972.

64- هذا ما لاحظه إيفون بورديه Yvon Bourdet في تحقيقٍ يعتمد على مقابلاتٍ مع مناضلين يصفون أنفسهم بأنهم «ثوريون» في أواخر السبعينات؛ انظر: Qu'est-ce qui fait courir les militants? Paris, Stock, 1977.

يمكن افتراض أنّ كلّا من هذه الأشكال المرسومة يتوافق مع تصوراتٍ هوياتيةٍ مغايرةٍ لما ينبغي أن نحاول ربطه بهذه الأشكال العامة[65] المسيطرة (المجتمعية والثقافية والتأمّليّة والسردية) التي حاولتُ تعريفها في هذا الفصل. من أجل اختبار هذه الفرضية، سوف أعود، إنهاءً لهذه الجردة، إلى بعض نتائج تحقيقاتٍ حديثةٍ حول مجموعاتٍ عماليةٍ جرى أخذها من سياقاتٍ شديدة التباين.

تنوع المسارات والهويات العمالية

أثناء مختلف تحقيقاتي الميدانية، في لبنان (1970-1971) وبين عمال مناجم با-دو-كاليه Pas-de-Calais (1978-1979) وبين العاملين بأجر في مؤسسةٍ تابعةٍ لشركة رينو Renault ومحطةٍ تابعةٍ لشركة الكهرباء الفرنسية EDF (1983-1984) وفي عدة شركاتٍ خاصةٍ كبيرة (1987-1988)[66]، اعتقدت أحيانًا أنني حدّدت شكل هويةٍ نوعيًا، لا يمكن اختزاله مسبقًا بكل الأشكال الملاحظة في طبقاتٍ اجتماعيةٍ أخرى، يركّز على النشاط الحزبي النزاعي والالتزام بمنظماتٍ نقابيةٍ أو سياسيةٍ تعرّف نفسها بأنها «ثورية». في كتابي الطبقات الاجتماعية في لبنان (1976)،

65- طالما أنّ أشكال العلاقة بين مختلف هذه الأنماط من المناضلين ليست متماثلة (البعض يفضلون «الجماعاتي» وغيرهم يفضلون «التطويعي») وأنّ الأشكال المرسومة المعتمدة على السيَر متباينةٌ أيضًا (البعض يفضلون «للغير» والبعض الآخر يفضّلون «للذات»)، فلا مبرر لعدم نجاح الدراسة طالما توفّرت لدينا المواد التعبيرية (وثائق ذاتية، سيَر، مقابلات، شهادات) اللازمة للتحليل.

66- انظر: Faire de la sociologie: Un parcours d’enquêtes, Paris, Belin, 2006.

أطلقت على شكل الهوية هذا اسم «العامل النزاعي»[67]. لم يكن هذا الشكل ينطبق إلا على جزءٍ من العمال، أقلويٍّ أيًا كان السياق. وعبّرت مقابلاتٌ أخرى مع عمالٍ (يقومون أحيانًا بأعمال السابقين نفسها)، عبر توصيف العمل، عن المعنى المعاش للعلاقات والمسار، صورة عاملٍ مندمجٍ لم تكن تختلف أبدًا عن الشكل «المسيطر» الذي يتضمّن رغبةً في «ارتقاء» العامل «في المؤسسة» وتحسين مستوى أجره واعتراف رؤسائه به في مكان عمله ورؤية أبنائه «ينجحون في المدرسة» (وألا يصبحوا عمالًا مثله)، أي باختصارٍ هذا الشكل المجتمعي الشائع جدًا في الفئات الوسطى. كما انتظمت مقابلاتٌ أخرى حول الخشية من التسريح أو الإقصاء، حول المعركة من أجل البقاء اليومي، حول حلم الاستقلال بالعمل المترافق بالخوف من أن يجد العامل نفسه عاطلًا عن العمل، حول الارتباط بالمجموعة المحلية: الأسرية خصوصًا. استخدمت بصدد مقابلاتهم تعبير «العامل الخانع»، القريب من نموذج الانسحاب العزيز على سنسوليو[68].

كان العمال النزاعيّون نقابيين، متعاطفين مع الأحزاب الاشتراكية أو الشيوعية وغالبًا «مناضلين». وكانوا يعبّرون، جزئيًا على الأقل، عن تضامنٍ عمّالي، عن شكلٍ من الوعي الطبقي. وقد تولّوا أو كانوا يتولّون مسؤولياتٍ في الإطار النقابي غالبًا، والسياسي

67- انظر: Claude Dubar et Selim Nasr, Les classes sociales au Liban, Paris, Presses de la FNSP, 1976, p. 236-237.

68- انظر: Renaud Sainsaulieu, L'identité du travail, Presses de la FNSP, 1977.

أحيانًا. لكن في معظم الحالات، ارتبط هذا الالتزام، لدى أكبرهم سنًا، بأحوالٍ يعيشونها بوصفها مؤقتةً ومر-تبطةً بحقبةٍ من حياتهم، شبابهم[69]. أحيانًا، في سرد أكثرهم حنينًا للماضي، كانوا يذكرون «الزمن الماضي الجميل»، زمن النضالات الاجتماعية أو التضامن العمالي أو إضرابٍ أو نضالٍ وسَمَهم. هنا تتوقف السمات المحتملة المشتركة في هذه المقابلات، غير الكافية لتحديد «شكل هويةٍ مشترك»، إذ تتدخّل مفاعيل الأجيال والأحوال التي تعقّد المقارنة تعقيدًا كبيرًا. مفاعيل الجيل أولًا: كانت الغالبية العظمى من عمال المناجم «القدامى»[70] في أواخر السبعينات في وضع «تقاعد» (مناضلون متقاعدون أو متقاعدون متعاطفون) وأدركوا انهيار «عالمهم» مع إغلاق الآبار (أغلق آخر آبار استخراج الفحم في العام 1990)، وأفول الحزب الشيوعي الفرنسي وابتعاد أي منظورٍ «ثوري» (بل إنّ أحدهم قال لي: «لن نتمكن من ذلك دون حربٍ جديدة»). كانوا شديدي الارتباط

69- في كتاب Les ouvriers dans la société française, XIXe-XXe, Paris, Seuil, 1986، يلاحظ جيرار نواريل Gérard Noiriel أنّ المناضلين العماليين الشيوعيين، الناشطين سياسيًا في كبرى حقبات التعبئة (الجبهة الشعبية، التحرير، أيار/مايو 68)، هم دائمًا في معظمهم عمالٌ شباب. ويلاحظ بذلك أنّ الحزب الشيوعي الفرنسي لم يتوصل أبدًا إلى «تجذير نفسه تجذيرًا دائمًا في الطبقات الشعبية». وإذا ما جرى وضع الإنسان (العامل) الشيوعي في منظورٍ سيَري، فـ «الشاب» هو الذي يتحول لاحقًا إلى «شيءٍ آخر».

70- انظر: Claude Dubar, Gérard Gayot et Jacques Hédoux, "Sociabilité minière et changement social à Sallaumines et Noyelles-sous-Lens" Revue du Nord, t. LXIV, 1982, p. 413-423.

بمهنتهم القديمة وبمنطقتهم، لذا كانوا يبرزون شكل هويةٍ ثقافيةٍ مصنوعٍ من الألفة المنجمية. أما العمال الشباب «المسيسون» في وسط لبنان (ضاحية بيروت)، فقد كانوا يربطون التزامهم «التقدمي» بنتيجة حرب التحرير الفلسطينية أكثر مما كانوا يربطونه بثورةٍ عالميةٍ محتملة. وكانوا يأسفون لبقاء المذهبية التي ستؤدي إلى خمسة عشر عامًا من الحرب الأهلية القاتلة (1975-1990). كانت لديهم آمال ارتقاءٍ شديدة القرب من آمال أعضاء الفئات الوسطى العاملة بأجر، آمال تلك «الطبقة الوسطى» التي غالبًا ما كانوا يقولون إنهم ينتمون إليها وترفع شأن انتمائهم المجتمعي.

أما العاملون بأجرٍ في الشركات العامة أو الخاصة في الثمانينات، في فرنسا، فالذين ذكروا منهم الحركة النقابية أسفوا غالب الأحيان لعجزها أو احتجوا على تعاونها مع التحديثات الجارية. وكانوا يحيلون أنفسهم إلى شكل هويةٍ «فئوي»: كان المنطق المسيطر الذي عبّروا عنه في مقابلاتهم منطق الدفاع عن المهنة، عن المجموعة المهنية، عن الأهلية، عن الارتقاء وفق القِدم ضد التحديثات المدمرة لجماعة العمل الخاصة بهم باسم التنافس أو تعدد المواهب أو الكفاءة أو الجدارة[71]. وكانوا يقولون إنهم «مكبوحون» و«مأزومون» لكن لم يكن ممكنًا اكتشاف مرجعيةٍ «ثوريةٍ» في خطابهم، أيًا كانت زاوية الرؤية.

71- انظر: Claude Dubar et Sylvie Engrand, La formation en entreprise comme processus de socialisation professionnelle, et Formation continue et dyna-mique des identités professionnelles, Formation-Emploi, n° 16, 1986, p. 47-47, et n° 34, 1991, p. 91-92.

في نهاية هذا العرض الاسترجاعي، الجزئي بالضرورة، يبدو لي صعبًا تعريف شكل هويةٍ «عماليٍّ - ثوري» يشكّل تصورًا نوعيًا للنحن - الأنا. لقد كان النشاط الحزبي العمالي منذ البيان الشيوعي أكثر تعدديةً وتبدلًا وانقسامًا وتعرضًا للمحاربة وتحولًا من أن نستطيع صياغة معادلةٍ نظريةٍ مقنعة. أعاد بعض المناضلين تشكيل الجماعاتي، من النمط الثقافي في سياقٍ أكثر فأكثر تطويعيةً (انظر الثورة الشيوعية المضادة من العام 1936 إلى العام 1968). واختار آخرون أو اضطروا إلى التراجع، غالبًا مع الحنين إلى الماضي، عن آمال «المساء الكبير»* الجماعاتي والشيوعي. ودفع المنطق الفرداني التطويعي غيرَهم إلى حدود النقد الجذري لشكله الرأسمالي والصناعي (انظر التقليد الفوضوي - النقابي والتحرري المطلق). وأخيرًا، اندمج آخرون تدريجيًا في المنطق التطويعي والدولاني، إما عبر الاندماج في مؤسستهم، أو عبر دخول المنافسة الانتخابية والترقي ليصبحوا كوادر سياسيةً أو نقابيةً إصلاحية، وفق منطقٍ تفاوضي، بالمعنى الذي استخدمه سنسوليو (انظر اشتراكية البلديات ثم الاشتراكية البرلمانية أو الحركة النقابية الإصلاحية). نرى إذن إلى أي مدىً يمكن أن تتباين المسارات المهنية والنضالية لهؤلاء العمال وتتفاوت. سوف تشكّل مسألة أشكال النشاط الحزبي القديمة والجديدة أحد أشدّ التساؤلات حساسيةً في تتمة هذا الكتاب (انظر الفصل الرابع).

---

* عشية الثورة وفق تعبيرات أواخر القرن التاسع عشر (م).

إذن، تؤكّد التعددية الجذرية للهويات العمالية الحصيلة السابقة: إنّ الشكل الثوري الذي اعتبره ماركس وإنجلز مآلًا للصراع الطبقي ضد الرأسمالية لم يفرض نفسه تاريخيًا، ويؤكد ذلك تأكيدًا بالغًا أفول الأحزاب الشيوعية في كافة أرجاء الغرب منذ الخمسينات. كما أنّ انهيار «الشيوعية الواقعية» في معظم أرجاء العالم منذ العام 1989 يضخّم الحصيلة السابقة. ولا تسمح المسارات العمالية على مدى عدة أجيال، مثلها مثل المسارات الفلاحية، بالتقاط أي تقارب. ربما نستطيع على الأكثر التقاط تحرّكٍ نحو أكثر الأشكال تطويعًا على حساب الأشكال الجماعاتية. لا تزال هذه الأشكال موجودةً (هل تولد من جديد؟) في حين يتفاقم المنطق الاقتصادي والمالي لرأس المال.

الخلاصة

من الشكل الجماعاتي للنحن، الذي يقولب تمامًا أنا معرّفةً بنسبها وسماتها الثقافية (التي أسميتها بالشكل «الثقافي»)، إلى الشكل التطويعي الذي يجمع العديد من النحن الجائزة والتابعة لمماثلاتٍ استراتيجيةٍ مع عدة أنا، تتابع مصالحها المتمثّلة في النجاح الاقتصادي والإنجاز الشخصي (ما أسميته بالشكل «السردي»)، التقينا على مدى هذا التجوال شكلين وسيطين ملفتين خصوصًا للانتباه: تحالفًا بين نحن جماعاتيةٍ وشكلٍ للأنا هو في الآن ذاته حميميٌّ وموجّهٌ نحو «الداخل» (ما أسميته بالشكل «التأملي»)، وتركيبةً تتألف من نحن تطويعية، من النمط

الدولاني والبيروقراطي والمؤسساتي، وبنيةٍ للأنا من النمط الاستراتيجي، الموجّهة نحو الخارج (أسميتها بالشكل «المجتمعي»). وقد توضّحت هذه الأشكال الأربعة تاريخيًا بحالاتٍ نمطيةٍ للغاية غذّت التنظير السوسيولوجي.

هذه التسميات الأربع (الثقافي والسردي والتأملي والمجتمعي) هي محاولاتٌ لتسمية تركيبة تسوياتٍ في العلاقات (الجماعاتية أو التطويعية) وتسوياتٍ سردية (للغير وللذات)، تأخذ التحليلات التاريخية بالاعتبار. تُبرِز السيرورات الثلاث الكبرى التي تطرّق إليها هذا الفصل تلك الأشكال في لحظاتٍ متباينةٍ من التاريخ الإنساني. أدّت سيرورة التحضّر إلى ولادة نحن جماعاتية، تسيطر على الأنا الخاضعة لموقعها ضمن سلالتها، نحن تطويعية تربط أنا استراتيجية وتتحكم بنفسها («مجتمعية»). تحوّل سيرورة العقلنة أشكالًا جماعاتيةً تقليديةً يخترقها السحر إلى أشكالٍ تطويعيةٍ خائبة الأمل، لكنها منخرطةٌ في تحويلٍ للعالم عبر العمل المنظور إليه على أنّه دعوةٌ ودربٌ للخلاص («سردية»). أحيانًا، تحوّل السيرورة الثورية التحررية أنا يستلبها الاستغلال الاقتصادي والسيطرة الطبقية إلى أنا نقدية، «متعددة الأبعاد» ومتعاضدة مع غيرها بحرّيةٍ («تأملية»)[72].

72- يمكن أن نعتبر أنّ الالتزام النضالي من أجل تحرير الأشكال الحديثة من الاستغلال يعادل، في إطارٍ تطويعي، الالتزام الديني الحميم، الموجه نحو الداخل، في إطارٍ جماعاتي. في الحالتين، يبرز شكلٌ تأمليٌّ للأنا على مسافةٍ من الأدوار التي تحددها النحن.

لقد لاحظتُ إلى أي حدٍّ عجزت السيرورات الثلاث السابقة عن الإفضاء إلى شكل هويةٍ مسيطرٍ عالميًا. إنّ أيًا من هوية البلاط، المميزة للدول البيروقراطية «الحديثة» وهوية المقاول «العقلاني» التي تفرض على السوق منطقًا اقتصاديًا رأسماليًا، خائب الأمل وبعيدًا عن المساواة، وهوية المناضل «الثوري» الذي يندمج بقضيته «الشيوعية» والجهاز الذي يدّعي تجسيدها، لا تستطيع القيام بدور قطب مماثَلةٍ مشترك، شرعيٍّ ومرغوبٍ عالميًا. بعد قرنٍ من الحروب كانت بين أكثر الحروب فتكًا في التاريخ، من الشموليات السياسية التي تخضِع الأفراد باسم حركة التاريخ، من التفاوتات الاقتصادية المتزايدة وغير القابلة للتبرير، من الإقصاء المكثف لكلّ الذين لا يتوصلون إلى الحداثة، لم يفرض أي شكلٍ هوياتيٍّ نفسه كمرتكزٍ لتصورٍ تاريخيٍّ جديد.

لذا، يمكن الدفاع عن الفكرة القائلة بأنّ التمظهرات السابقة «مأزومة» بالمعنى المحدّد في المقدمة. لا يمكن لأي شكلٍ أن يُعتبَر في فجر الألفية الثالثة مسيطرًا على كل الأشكال الأخرى ومزودًا بشرعية «أرقى». لا نستطيع استباق أي مخرجٍ حتميٍّ، ولا حتى احتماليٍّ، للتطورات الجارية وللأزمة الباقية. صحيحٌ أنّه يمكن خلف هذه السيرورات الفاعلة تحديد فاعلين جماعيين وممارساتٍ اجتماعيةً وعلاقات سلطة، ومحاولة تقييم فرص السيطرة أو الشرعنة أو النجاح، لكنّ هذه الاستباقات لا ترسم

تمظهرًا تاريخيًا جديدًا للأشكال الهوياتية التي يبدو ترتيبها أكثر من أيِّ وقتٍ مضى جائزًا وطارئًا على نحوٍ كبير.

هذه الأشكال الهوياتية هي أساليب لمماثلة الأفراد: يمكن نظريًا لترتيبهم أن يسمح بتمييز تمظهراتٍ تاريخيةٍ تتفاوت في نمطيتها، لكنها تتعايش في الحياة الاجتماعية. يستطيع كل امرئٍ مماثلة الآخرين أو تعريف نفسه إما بلقبٍ يحيل إلى سلالةٍ أو إثنيةٍ أو «مجموعةٍ ثقافية»، أو باسم دورٍ يرتبط بمقولاتٍ رسميةٍ عن «المجموعات المجتمعية»، أو بأسماء حميمةٍ ترجم تأمليةً ذاتية («النفس»)، أو بأسماءٍ تشير إلى حبكاتٍ تلخّص تاريخًا أو مشاريع أو سيرورة حياة، أي باختصار سردًا شخصيًا («الذات»). أشكال المماثلة الأربعة هذه هي أنماط تسميةٍ يديرها كلّ امرئٍ وينسّقها ويرتّبها في الحياة اليومية. يرتبط استخدامها بسياق التفاعلات، وكذلك بـ «المصادر الهوياتية»[73] للأشخاص المعنيين.

73- سوف نشرح مفهوم «المصادر الهوياتية» في الفصول اللاحقة. وفق منظورٍ اسماني، لا يمكن لهذه المصادر أن تكون إلا قدراتٍ لغويةً، احتياطياتٍ من الكلمات والتعابير والإسنادات التي تسمح بتطبيق استراتيجياتٍ - متفاوتة التعقيد - لمماثلة الآخرين والذات. لكنها متلازمةٌ مع القدرات العلائقية التي تسمح باكتشاف الآخرين وإدارة التعاون والنزاع معهم، مع قدراتٍ سرديةٍ وترويضٍ للذات وسردٍ للمماثلات الماضية التي سمحت ببناء هويتها الشخصية (انظر الفصل الخامس).

ملخص الأشكال الهوياتية بوصفها طرائق مماثلةٍ للأفراد

1- الشكل «السردي للغير»، من النمط الجماعاتي، هو ذاك الذي ينتج عن اندراج الأفراد في سلالةٍ جيليةٍ ويترجم نفسه باسمه (اسم الأب عمومًا)، «أنا اسمية». وهو يحدّد الانتماء إلى مجموعةٍ محليةٍ وثقافتها الموروثة (اللغة والمعتقدات والتقاليد). إنه شكلٌ تعريفيٌّ قديمٌ جدًا من الناحية التاريخية ويبقى مسيطرًا طالما يدوم تفوق النحن على الأنا (إلياس) والأشكال السحرية للمعتقدات على الأشكال العقلانية (فيبر) وأشكال الإنتاج ما قبل الرأسمالية (ماركس). يمكن أن نطلق عليه اسم الشكل الثقافي، شرط أن نستخدم هذا المصطلح بمعناه الإثنولوجي بصدد أسلوب الحياة. هوية سامو (الحالة رقم 1) هي توضيحٌ لهيمنة هذا الشكل في إطارٍ «جماعاتيٍّ محض»، لكنه يواصل البقاء، بأشكالٍ متنوعة، في المجتمعات المعاصرة...

2- يعرّف الشكل «العلائقي للغير» أولًا داخل التفاعلات وعبرها ضمن نظامٍ قائمٍ وتراتبي. وهو يبنى تحت وطأة ضغط الاندماج بالمؤسسات: الأسرة والمدرسة والمجموعات المهنية والدولة. ويعرّف نفسه بـ «مقولات مماثَلة» في مختلف دوائر الحياة الاجتماعية. إنها هويةٌ تنطوي على «أنا مطوّعة» عبر توزيع الأدوار. يمكن أن نسميها بالتعريف المجتمعي، شرط أن نتذكّر بأنّ الأوضاع والأدوار متعدّدةٌ في المجتمعات

الحديثة، وبالتالي تصبح الأنا «تعددية»[74]. هوية البلاط (الحالة رقم 2) هي توضيحٌ تاريخيٌّ لهيمنتها في إطارٍ يصبح تطويعيًا، لكنها تبقى راهنةً في المجتمعات الحالية لمماثلة الأفراد انطلاقًا من أدوارهم.

3- الشكل «العلائقي للذات» هو ذاك المنحدر من وعيٍ تأملي[75]، يطبّق بنشاطٍ التزامًا في مشروعٍ ذي دلالةٍ ذاتيةٍ وتنطوي على التماهي باتحادٍ يتشارك فيه أندادٌ في مشروعٍ واحد. يوافق هذه النحن المكونة من أقرباء ومتشابهين شكلٌ نوعيٌّ للأنا يمكن تسميته بالنفس التأملية. إنها وجه الأنا الذي يرغب كلّ امرئٍ في أن يعترف به أغيارٌ «مهمون»[76]، ينتمون إلى جماعة مشروعه. إنه على سبيل المثال الالتزام السياسي في حركةٍ يختارها المرء اقتناعًا، ويمثّل «ولعًا». وحدة الأنا هي المعنية

74- اعتبر سيميل إدراك تعددية الهويات المجتمعية للأنا وانتماءاتها المتعددة إحدى العلامات الأساسية على الحداثة والتدامج التطويعي (Vergemeinschaftung). وكان يرى في تعدد «الدوائر» التي تحيط بالحياة اليومية للأفراد الحديثين فرصةً للاستقلالية؛ انظر: «La différenciation sociale»، Sociologie et épistémologie, trad., Paris, PUF, 1981, p. 220-222. إنه موضوع طوّره مطولًا جون إلستر Jon Elster في كتابه: The Multiple Self, Free Press of New York, 1986.

75- نجد التمييز بين الوعي التأملي والوعي العملي في كتاب أنطوني جيدنز Antony Giddens, La constitution de la société, Paris, PUF, 1987, (1ère éd., 1977). وسوف أعود إليه في الفصل الخامس.

76- نجد التمييز بين الغير الهام والغير المعمم وأهميته في المماثلات لدى جورج هربرت ميد George Herbert Mead, L'esprit, le soi, la société, Paris, PUF, réed. 2006, (1ère éd., 1933). وسوف أعود إليه في الفصل الخامس.

هنا، قدرتها الاستدلالية على استنتاج هويةٍ مطالبٍ بها وموحِّدة، هويةٍ تأملية. والهوية الخاصة التي تطور «الانشغال بالذات» (الحالة رقم 3) هي مثالٌ تاريخي، مثل بعض أشكال النشاط الحزبي الثوري في حال كان هذا الشكل مسيطرًا في المماثلات المتبادلة للأنداد (الحالة رقم 5).

4- الشكل «السردي للذات» هو ذاك الذي ينطوي على التساؤل حول الهويات الممنوحة، وهو مشروع حياةٍ يندرج في الديمومة. إنه «هذا التاريخ الذي يحكيه كلٌ لنفسه بصدد ما هو عليه»[77]، تلك الذات السردية التي يحتاج كلّ فردٍ لأن يتم الاعتراف بها ليس من قِبل أغيارٍ هامّين فحسب، بل كذلك من قِبل أغيارٍ معممين. إنها إشارةٌ إلى بحثٍ عن الأصالة، سيرورةٌ سرديةٌ تترافق بأزمات (انظر الفصل الخامس). إنها استمرارية أنا تنعكس في انتماءاتٍ متتالية، تعكرها التغيرات الخارجية وتهزها مخاطر الوجود. الاستمرارية هي استمرارية أخلاقٍ أو هدفٍ أخلاقيٍّ يقدّم معنىً للوجود بأكمله. لقد أسميتها، على خطى ريكور، الهوية السردية. مثال المقاول الطهراني (الحالة رقم 4) ومثال بعض المناضلين الثوريين (الحالة رقم 5) هما توضيحان تاريخيان لهيمنة تلك الهوية في سياقاتٍ معيّنة.

77- المصطلح لرونالد لانغ، Ronald Laing, Soi et les autres, Paris, Gallimard, 1972, (1ère éd., 1964).

لا يمكن فصل هذه الأشكال الهوياتية عن الصلات الاجتماعية[78] التي هي أيضًا أشكالٌ للغيرية. لا وجود لهويةٍ دون غيرية، وبالتالي دون صلاتٍ بين الذات والآخر. تعتبر سيطرة مجموعةٍ تفرض أسلوبًا شرعيًا للمماثلة على الآخرين جميعًا شكلًا تاريخيًا أساسيًا في هذه الصلة، لكنه ليس الشكل الوحيد. ينطوي الشكل «الثقافي»، المسيطر في «الجماعات التقليدية»، على السيطرة الجنسية، سيطرة الرجال على النساء، المعبّر عنها في الأساطير، والمتجلّية في الشعائر، والمطبّقة في بنى القرابة. لا يمكن فصل الشكل «المجتمعي» عن السيطرة البيروقراطية، المنهجية، تلك التي غالبًا ما تسحق الفرد تحت ثقل قواعد مغفلةٍ وأحيانًا عمياء، تخضع المقادين للقادة. يتعرض الشكل «التأملي»، رديف الالتزام الأخلاقي والقناعات القوية، إلى تعسّف التعصّب وإلى أشكالٍ عديدةٍ من السيطرة الرمزية للمؤمنين على غير المؤمنين، للنخبة على «الجماهير» المهدَّدة دائمًا بأن تعامَل باحتقار. أما الشكل «السردي»، الفرداني والمقاولاتي، فيصعب فصله عن كل أشكال السيطرة الطبقية، سيطرة أرباب العمل على موظفيهم، سيطرة الحكام الثوريين على أعدائهم الطبقيين، سيطرة المديرين على مرؤوسيهم، الخ.

78- سوف أستخدم مصطلح صلاتٍ اجتماعيةٍ للإشارة إلى علاقات السلطة المميزة للنحن (الجماعاتية أو التطويعية) ومصطلح علاقاتٍ اجتماعيةٍ للإشارة إلى الأشكال العلائقية للأنا (للغير وللذات). لا تختزل صلات السلطة بعلاقات سيطرة، مثلها مثل العلاقات الاجتماعية التي تشمل فضلًا عن ذلك «العلاقات بالنفس».

لكن بالتزامن مع تباين وتعقيد أشكال السيطرة والغيرية هذه، المرتبطة بأشكال المماثلة، فإنها تتأزم: تعيد التطورات الاقتصادية طرح تساؤلاتٍ حولها، وكذلك تفعل الحركات الاجتماعية من كل الأشكال. تخضع هذه الأزمات لامتحان إدارة الهوية التي ينبغي على الأفراد تطبيقها على أنفسهم وعلى الآخرين، في جميع مظاهر الحياة الاجتماعية ودوائر الوجود الشخصي كافةً. هذا ما سأدرسه في الفصول الثلاثة التالية.

الفصل الثاني

ديناميات الأسرة وأزمة الهويات الجنسانية

يتفحص هذا الفصل فرضية حدوث تحولٍ عميقٍ في العلاقات بين الجنسين ضمن المجتمع الفرنسي في الأعوام 1965-2005. وهو يطوّر أطروحة وجود أزمةٍ في الهويات الجنسانية (gender identity)[1] انطلاقًا من تاريخٍ مدروسٍ لتحول شرط النساء وتطور العلاقات بين الرجال والنساء في فرنسا منذ منتصف الستينات. ولتحقيق ذلك، يتفحّص أولًا تاريخ النساء وأدوارهنّ ونشاطاتهنّ وتطلّعاتهنّ، وكذلك العلاقات بين الرجال والنساء والأدوار الذكرية والأنثوية في المجتمع الفرنسي. كما يتفحص الأدبيات السوسيولوجية ومناظراتها في ما يخص مآل مؤسسة الأسرة. ما الذي يوصل تحولات الأسرة والزواج والأبوة إلى أزمة؟ أخيرًا،

1- سوف أستخدم مصطلح الهويات الجنسانية للإشارة إلى أشكال الهوية (انظر الفصل الأول) في دائرة الحياة الخاصة التي تتضمن الدائرة الأسرية وتتجاوزها. إنها طرائق تعريف المرء لنفسه (وسردها) بوصفه رجلًا وامرأة في الحياة الخاصة، أبًا أو أمًا أو ابنًا أو ابنة، الخ. في الأسرة. هذه الأشكال متلازمةٌ مع العلاقات الشخصية والجماعية بين الجنسين (الصلات الاجتماعية بين الجنسين) التي تتغير تاريخيًا.

يعود هذا الفصل إلى «السيرورة الهوياتية أنا - نحن» (وهي أيضًا أنا - أنت) عبر تحليلٍ لما يبدو أنه أصبح رهانًا مركزيًا في الحقبة الأخيرة: العلاقة الغرامية. كيف تفضي تطورات هذه العلاقة ومعناها ورهاناتها إلى أزمة هوياتٍ جنسانية؟

سيرورة انعتاق النساء

إنّ حصول المرأة على الاستقلالية المالية عبر العمل المأجور والاستقلالية الجنسية عبر التحكم في الإنجاب، وتحررها، حتى إن كان بطيئًا ونسبيًا، من إرغامات الدور المنزلي، وابتكارها، حتى الجزئي والحديث، لأشكالٍ جديدةٍ من الحياة الخاصة تمثّل جميعًا مسار انعتاقٍ تاريخيٍّ يشكّل دون شكٍ الانقلاب الأكبر في الغرب في القرن العشرين. وبفضل صدور كتاب Histoire des femmes en Occident[2] مؤخرًا، أصبحنا أكثر قدرةً على متابعة هذه السيرورة وفهمها على مدىً طويل، وكذلك بفضل ما تقدمه الحركة النسوية نفسها وسوسيولوجيا الصلات الاجتماعية بين الجنسين، والتقسيم الجنساني للعمل[3]، نستطيع أن نحيط إحاطةً أفضل بمختلف مكونات هذه السيرورة التي تسارعت دون أدنى

2- تاريخ النساء في الغرب (م). انظر: Georges Duby et Michelle Perrot "éd." Histoire des femmes en Occident, Paris, Plon, 1991, 5 t. وقد استخدمتُ بصورةٍ خاصة المجلدين الأخيرين، المكرسين للقرنين التاسع عشر والعشرين.

3- انظر أعمال مجموعة الدراسات حول التقسيم الاجتماعي والجنساني للعمل (GEDISST) ومجموعة أبحاث سوق العمل والنوع الاجتماعي (MAGE).

شكٍ في فرنسا أثناء الثلث الأخير من القرن العشرين. لم يلغ انخراط النساء الكثيف في العمل المأجور والتحكم في الإنجاب والمساواة القانونية مع الرجال التفاوتات بين الجنسين ولا كل أشكال خضوع المرأة. لكنّه أدى إلى أزمة الأدوار الذكرية والأنثوية وإلى تحولاتٍ هوياتية، من المهم الإحاطة بها.

حول السيطرة الذكرية

في البداية، منذ وقتٍ طويلٍ جدًا وفي كل أشكال «الجماعات»، يمكن العثور على خضوعٍ معممٍ للنساء إلى رجلٍ أو إلى مجموعةٍ من الرجال (الأب والزوج وكبار السن والكهنة، الخ.). وإذا كانت السيطرة الذكرية[4] لا تمثّل «ثابتًا تاريخيًا» (لأنها تتعرض حاليًا لإعادة نظرٍ جذرية)، فهي تمثّل حقًا «ثابتًا جماعاتيًا»: ما تطلق عليه فرانسواز إيريتييه تسمية: «المعادل التمييزي بين الجنسين» موجودٌ في كل مكان يسيطر فيه المنطق الجماعاتي ويُفرض فيه نظامٌ رمزيٌّ مبنيٌّ على احترام التقاليد. أصبحنا نعرف آليته: لمنع النساء اللواتي يمتلكن ميزةً «طبيعية»،

4- انظر: Pierre Bourdieu, La domination masculine, Paris, Seuil, 1998. نجد انتقادًا في محله تمامًا لمفهوم الثابت التاريخي المستخدم في هذا الكتاب في مقالٍ بعنوان: «مقابلة مع بول فين Paul Veyne» نشرته مجلة العلوم الإنسانية Sciences humaines, n° 88, novembre 1998, p. 41. كتب فين بصورةٍ خاصة: «انطلقتُ في هذا الاتجاه المتمثل في استخدام العلوم الإنسانية للعثور على ثوابت، وأعتقد الآن أنّ ذلك كان خطأ.»

بيولوجية، هي ميزة الإنجاب من ترجمتها إلى سلطةٍ اجتماعية، اخترعت المجتمعات الجماعاتية (أي الرجال الذين يمارسون فيها السلطة) ترتيباتٍ (أسطوريةً وشعائريةً ومؤسساتية) تحدّد وجودهنّ بمنزلةٍ خاضعةٍ وهويةٍ سلبية[5]. وفق فرانسواز إيريتييه، في كل «الجماعات» التي درسها الأنتروبولوجيون، يبعد التمييز بين الجنسين الذي يبرر التقسيم الجنساني للعمل النساءَ من دائرة السلطة ويضعهنّ في مجموعةٍ متمايزةٍ مخصّصةٍ للدائرة المنزلية. وعلى الرغم من أنّ هذه العملية تبدو للجميع، بما في ذلك للنساء أنفسهن، «طبيعية» لأنّها تتوافق مع كل المعتقدات الجماعية لـ «الجماعة»، لكننا لا نلاحظ تباينًا كبيرًا في ما يظهر وكأنّه شكلٌ من التأسيس للصلة الجماعاتية.

لتحقيق ذلك، جرى عزل النساء اجتماعيًا في الدائرة المنزلية واحتللن مكانةً تابعةً ومنزلة الشيء في بنى القرابة: «الرجال هم الذين يتبادلون النساء وليس العكس.»[6] بفعل ذلك، مثلما هي

5- انظر: Françoise Héritier, Masculin/féminin. La pensée de la différence, Paris, Odile Jacob, 1996. التحليل المقدم في هذا الكتاب برهانٌ شديد الإقناع على العلاقة المنهجية بين السيطرة الذكرية وبين البنى الجماعاتية. وهذا التحليل، شأنه شأن تحليل بورديو، لا يتضمن وجود ثابتٍ تاريخي، بل يبرهن بأسلوبٍ مقنعٍ على وجود ثابتٍ جماعاتي.

6- انظر: Claude Lévi-Strauss, Les structures élémentaires de la parenté, Paris-La Haye, Mouton, 1967 (1ère éd., 1949). تتضمن هذه الأطروحة برهانًا مزدوجًا أساسيًا: أنّ تحريم نكاح المحارم ليس ذا أصلٍ بيولوجي (ولا يبرره هذا الأصل) بل هو ذو أصلٍ ثقافي، وأنّ القرابة في المجتمعات الجماعاتية لا تستطيع فهم نفسها دون تقديم عدم التناظر بين الجنسين وتبادل الرجال للنساء...

الحال لدى السامو (الفصل الأول)، تعتبَر النساء في الآن ذاته «أقل تطويعًا» من الرجال وربما يشكّلن «خطرًا» عليهم. تُستخدَم أساطير وشعائر ومؤسساتٌ (دينيةٌ خصوصًا) لإبقائهن بعيدات، ولسجنهنّ في نظام معايير وأدوارٍ مبرّرٍ اجتماعيًا. المقدّس «الجماعاتي» ذكريٌّ ولا تستطيع النساء الدخول إليه إلا وهنّ خاضعات.

لم يترافق الانتقال التاريخي التدريجي، غير المنجز وغير المؤكد، من البنى «الجماعاتية» إلى العلاقات «التطويعية» بتغيّر في وضع النساء بالضرورة، بل وسّع فقط ثغراتٍ كانت أحيانًا موجودةً لكن على شكل استثناءاتٍ تسيطر عليها السلطة السياسية أو الدينية الذكرية سيطرةً محكمة. على مدى التاريخ، غالبًا ما جرى قمع الأشكال التاريخية للساحرة أو البغي - النساء اللواتي لا يمتثلن للأدوار المنزلية -، وكان هذا القمع بالغ القسوة أحيانًا، لكن على الرغم من ذلك، كانت تتشكّل جزرٌ مستقلّةٌ أحيانًا في سياقٍ جماعاتي. أحيانًا، جرى تقديم صورة الراهبة كمثالٍ على إنجاز أمثولةٍ روحية، لكنها كانت «على هامش» الحياة الاجتماعية والجماعاتية «الاعتيادية» (أعلاها أو أسفلها، لكن إلى جانبها). يظهر إحصاء حالاتٍ عديدةٍ في المجتمع القديم إلى أي مدىً لم تكن النساء الوحيدات (دون زوج) يعتبرن «نساءً طبيعيات»[7]. بل إنّ شخصيةً تاريخيةً مثل جان دارك لم تثر تغييرًا ملموسًا بصدد

7- انظر: Histoire des femmes…, op. cit., t. 4, chap. 15: "La travailleuse" par Joan W. Scott, p. 419-444 et chap. 16: "Femmes seules" par Cécile Dauphin, p. 445 s.

النساء عمومًا: فقد رُبطت إنجازاتها منهجيًا بالطابع «الذكري» في شخصيتها[8].

غالبًا ما جرت ممارسة أوائل النساء لنشاطاتٍ مهنيةٍ مأجورة، في إطارٍ تطويعيٍّ جزئيًا، ولاسيما انطلاقًا من القرن التاسع عشر، بالترافق مع نشاطاتٍ منزليةٍ أو تعليميةٍ أو تمريضيةٍ «أنثويةٍ نوعيًا»، أي مرتبطةٍ بالأدوار المنزلية. تقليديًا، كانت الشابات في الأوساط الحضرية يوظّفن كخادماتٍ لدى أسرةٍ قبل أن يتزوجن ويصبحن زوجاتٍ وأمهات. في القرن التاسع عشر، كان يتوجب على المنتميات إلى الطبقة البرجوازية اللواتي كنّ يعملن مربياتٍ أو معلماتٍ أو ممرضاتٍ أن يبقين عازبات. وإذا تزوجن، كان عليهنّ التخلي عن عملهن. أما في الطبقات الشعبية، فكان الفقر هو الذي يدفع النساء إلى العمل في الحقول أو المصانع. بالنسبة إلى عاملات المصانع - ارتفع عددهِنّ في فرنسا من 168 ألفًا إلى 747 ألفًا بين العامين 1835 و1860 - فانخفاض أجورهنّ مقارنةً بالرجال - كنّ يحصلن وسطيًا على أجرٍ أقل من الأجر الذي يحصل عليه الرجال بمقدار الربع مقابل العمل نفسه - هو الذي يفسّر سعي أرباب العمل إلى تشغيلهنّ. وإذا كان تقدّم الصناعة قد

8- لقد لاحظ جان كلود كوفمان Jean-Claude Kaufmann صوابًا بصدد جان دارك و«قوة استبطانها» ما خلص إليه العديد من كاتبي سيرتها: «كان ينبغي أن تكون رجلًا نوعًا ما لتكون امرأةً وحيدة»؛ انظر: La femme seule et le prince charmant, Paris, Nathan, 1999, p. 17.

أدّى، وفق الإصلاحيين الاجتماعيين، إلى «أزمةٍ أسرية»، فهو لم يؤدِّ إلى المساواة بين الرجال والنساء، بل على العكس تمامًا[9].

أدى الفصل المكاني الزماني بين العمل - الإنتاج وبين الأسرة - الإنجاب إلى نمطٍ جديد من الصلات الاجتماعية ومن تقسيم العمل بين الرجال والنساء. كان الرجال يعرّفون عن أنفسهم بالعمل، في حين كانت النساء يعرّفن عن أنفسهنّ بأدوارهنّ المنزلية، حتى حين يتوجّب عليهنّ العمل. هكذا على الأقل كان يجري تعريفهنّ. يبرّر الرفض الذي أظهره العمال «المسيسون» تجاه عمل المرأة بإدراك المصير اللاإنساني الذي كنّ عرضةً له في المصنع بقدر ما يبرره الخوف من رؤية هذه اليد العاملة الرخيصة تستولي على الوظائف المتوافرة[10]. لذا، كانت مشاركة العاملات في الحركة النقابية الناشئة مثار جدالٍ على الدوام، مقبولةً عند الضرورة، وصعبة الاكتساب.

9- في حين كانت الحركة النسوية في القرنين السابع عشر والثامن عشر برجوازيةً بصورةٍ شبه مطلقة، شهد القرن التاسع عشر تطور حركةٍ نسويةٍ عماليةٍ محضةٍ وثوريةٍ بوضوح؛ انظر على سبيل المثال: Sheila Rowobotham, Women, Resistance and Revolution, Allan Lane, Penguin Books, 1972. من أجل عرضٍ للموضوع، انظر: Danièle Léger, Le féminisme en France, Le Sycomore, 1982، و: Histoire des femmes..., t. 4, p. 534 s.

10- حول بداية انتساب النساء إلى النقابات وعدائية الحركة النقابية تجاه بعض المطالب النسوية، انظر: Madeleine Guilbert, Les femmes et l'organisation syndicale avant 1914, Paris, éd. du CNRS, 1966.
انظر أيضًا: Histoire des femmes..., t. 4, p. 436 s, et t. 5, p. 564 s.

لم يمنع هذا من أن يشهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر ظهور نشاطاتٍ جماعيةٍ للنساء من أجل مطالب تمسهنّ مسًّا مباشرًا بوصفهن نساءً. فمنذ العام 1848، كافحت عاملات مشاغل الدولة من أجل إلغاء التراتبية وإنشاء دور الحضانة والحق في الاجتماع وإصلاح الوضع الزواجي. وقد أدخلت كومونة باريس في برنامجها، في العام 1871، مطالب «نسوية»: الحق في الطلاق والمساواة في التعليم بين الرجال والنساء والحقوق السياسية وتساوي الأجور. وعلى الرغم من قمعٍ دامٍ للنساء الأكثر انغماسًا في هذا الصراع (انظر لويز ميشيل* Louise Michel)، استؤنفت إضرابات العاملات وتعدّدت بين العامين 1880 و1914. لكنها لم تؤدّ إلى تمفصلٍ بين النضال الطبقي والانعتاق النسوي: بقيت الحركة النقابية ذكَريةً بصورةٍ شبه كاملة، ومسكونةً بمخاطر منافسة هذه اليد العاملة ذات الأجر الأدنى. بقيت صورة ربة المنزل مسيطرةً، بما في ذلك في الطبقات الشعبية[11].

على الرغم من وصولٍ كثيفٍ للنساء إلى الوظائف المأجورة أثناء الحرب الكبرى، وعلى الرغم من الحركة «الاقتراعية» من أجل

---

* لويز ميشيل (1830–1905) فوضويةٌ فرنسيةٌ شاركت في كومونة باريس وكانت من قادتها. عرفت باسم «العذراء الحمراء» (م).

11- هذا التقدير عامٌّ ومتقاربٌ بين المؤرخين والناشطات النسويات: نجد في كل مكان تسلسلًا تاريخيًا للأحداث يقارن بين الحقبة الممتدة من العام 1880 إلى العام 1914 وبين الحقبة الممتدة من العام 1914 إلى العام 1939 بل وفي أحيان كثيرة من العام 1914 إلى العام 1965. انظر: Histoire des femmes..., chap. 17: "Le sujet femme 1960-1980" op. cit., p. 500 s.

المساواة السياسية للنساء التي لم تؤدّ إلى منح النساء في فرنسا حق التصويت إلا في العام 1944، تتميز فترة ما بين الحربين، وحتى ما بعد الحرب العالمية الثانية، بـ «خنق الأصوات النسوية». في تلك الحقبة، شهدت فرنسا «توافقًا زواجيًا كبيرًا»[12]، عودةً للنساء إلى المنزل (بعد العام 1918) و(إعادة) تثمينٍ للأدوار المنزلية. على الرغم من مشاركةٍ قويةٍ للنساء في حركات المقاومة، لم يتغير إطلاقًا الحق في التصويت والحماية الاجتماعية ووضع المرأة بعد التحرير*. فقد كان عدد المندوبات المنتخبات قليلًا جدًا، وكان عدد النساء أقلويًا للغاية في النقابات والأحزاب والمهن القيادية. في العام 1945، أعلن المؤتمر الوطني الأول لاتحاد النساء الفرنسيات أهدافه على النحو التالي: «تقديم أبناءٍ لفرنسا، تأسيس أسرة، تربية الأطفال وفق منظومةٍ أخلاقيةٍ رفيعة، إرضاعهم حب العمل واحترام الوالدين وحب الوطن وروح المواطنة.»

بدا التوافق قويًا إلى حدّ أنّ كتاب سيمون دو بوفوار Simone de Beauvoir الذي صدر في العام 1949 بعنوان Le deuxième sexe** استقبل بنقدٍ لاذعٍ وتعليقاتٍ غير مرحبّة، بما في ذلك من

12- تنسب صيغة «خنق الأصوات النسوية» لدانييل ليجيه Danièle Léger, op. cit., p. 72؛ أما صيغة «توافق زواجي كبير بين الحربين»، فهو لجان كلود كوفمان Jean-Claude Kaufmann, op. cit., p. 26. تتباين تفسيرات المؤرخين لهذا التراجع: مفاعيل الحرب 14-18، الأزمة الاقتصادية، الاستقطاب حول مسألة الحق في التصويت؛ انظر: Histoire des femmes..., op. cit., p. 400 s.

* تحرير الأراضي الفرنسية التي احتلتها القوات الألمانية في الحرب العالمية الثانية (م).

** الجنس الآخر (م).

جانب نقاد الصحف «اليسارية»[13]، مع أنّ هذا الكتاب أظهر بصورةٍ متماسكةٍ أسس إخضاع المرأة وحاول ربط نضال المرأة من أجل المساواة بحصولها على هويتها: «تحرير المرأة يعني رفض احتجازها داخل العلاقات التي تقيمها مع الرجل، لكنّه لا يعني إنكارها؛ تأكيدها لذاتها لا يعني أنها لن تستمر في الوجود أيضًا من أجله؛ مع الاعتراف المتبادل بالنفس كفاعل، سيبقى مع ذلك كلٌ من الطرفين موجودًا بالنسبة إلى الآخر. (...) حين تلغى عبودية نصف الإنسانية (...)، سيجد الثنائي البشري صورته الحقيقية.» في فرنسا، كان هذا الكتاب أحد أوائل الكتب التي يقود فيها نقد «الطبيعة الأنثوية» إلى مسألة بناء النساء لهويةٍ شخصيةٍ غير قابلةٍ للاختزال بأدوارهنّ المنزلية، ترتبط بصراعٍ من أجل المساواة ومن أجل علاقاتٍ جديدةٍ مع الرجال.

وبالفعل، لا يمكن فصل مسألة الهوية الأنثوية عن مسألة علاقات السيطرة الجنسانية. طالما بقيت النساء خاضعاتٍ لأدوارهنّ المنزلية، ولاسيما لأعبائهنّ المنزلية غير المعترف بها اقتصاديًا، لن يتمكنّ من الوصول إلا إلى هويةٍ إنجابية (ابنة فلان، زوجة فلان، والدة فلان). وفي حين تبنى الهوية الذكرية حول العمل الإنتاجي والنضال من أجل الاعتراف بها (حتى لو لم يكن

13- في مطلع العام 1999، عقدت ندوةٌ في باريس حول الذكرى الخمسين لنشر كتاب: «الجنس الآخر» لسيمون دو بوفوار Simone de Beauvoir, "Deuxième sexe" (Paris, Gallimard, 1ère éd., 1949). وأعاد العديد من الأبحاث رسم مناخ تلك الحقبة وردود أفعال النقاد، التي يصعب اليوم تخيلها.

هذا الاعتراف إلا ماليًا)، لا تستطيع الهوية الأنثوية الوصول إلا إلى أشكال اعترافٍ خاصةٍ وحصرية. إنّ التقسيم الاجتماعي الجنساني للعمل (رجل = عمل؛ امرأة = أسرة) يحتجز المرأة في وضع اعتمادٍ مزدوج، اقتصاديٍّ وهوياتي (حتى لقبها، على الرغم من قانون 1793*، هو غالبًا لقب زوجها بعد لقب أبيها). يبدو أنّ فصل الإنتاج الذكري عن الإنجاب الأنثوي، الذي يُخضع الثاني للأول، لا يختلف كثيرًا عن ذاك الذي أدار منذ آلاف السنين تنظيم المجتمعات التي تغلب عليها السمة «الجماعاتية»[14].

منعطف ستينات وسبعينات القرن العشرين

في منتصف الستينات، بدأ كل شيءٍ في فرنسا ينقلب. إنّ كلّ ما يطلق عليه جان كلود كوفمان عبارة «حريق هائل أتى من السويد» ولويس روسيل Louis Roussel عبارة «احتجاج عنيف أتى من الجامعات الأمريكية»[15] قد أدّى إلى «ثورةٍ ثقافية» حقيقيةٍ وكذلك

* سمح هذا القانون بتغيير الاسم أو اللقب (م).

14- استخدمتُ تعبير «يبدو» لأنّ الحداثة تسير مع ذلك قُدمًا، وحتى إذا كانت الهويات الذكرية والأنثوية قد بنيت بصورةٍ متباينةٍ ونظر إليها ضمن صلةٍ اجتماعيةٍ للسيطرة، فإنّ التقسيم الاجتماعي والجنساني الذي يغلب عليه «التطويعي» يتطور باستمرار، في حين تعيد بنى القرابة «الجماعاتية» إنتاج ذاتها من جيلٍ إلى جيل. حول الصلة بين رهاني الهوية، المهني والشخصي، انظر: Danièle Kergoat, Division du travail entre les sexes, in Jacques Kergoat et al. (éd.) Le monde du travail, Paris, La Découverte, 1998, p. 319-328.

15- توجد العبارة الأولى في كتاب كوفمان المعنون: La femme seule, op. cit., p. 29 والعبارة الثانية في كتاب Louis Roussel, La famille incertaine, Paris, Odile Jacob, 1988, p. 75 .

إلى «انقلابٍ ديموغرافي»، وبعد أيار/مايو 1968، أدّى إلى «حركةٍ اجتماعيةٍ جديدة»، وأثار تحوّلًا عميقًا في مكانة المرأة في المجتمع الفرنسي. في حقل الحياة الشخصية، بين أواخر الستينات وأواخر الثمانينات، « كانت التغيرات في عشرين عامًا أكثر عمقًا منها طيلة القرن السابق»[16]. يمكن اليوم إعادة رسم ثلاثة اتجاهاتٍ قوية: انخفاض كلّ المؤشرات الديموغرافية للولادة ومعدلات الزواج والخصوبة، زيادة معدل نشاط النساء، تنوع أشكال الحياة الخاصة.

لاشكّ أنّ التحكم في الإنجاب هو الذي مثّل الانقلاب الأكبر بالنسبة إلى نساء ذلك الجيل - المحور (الجيل الذي كان يبلغ من العمر عشرين عامًا في الستينات). وقد جعلت الحركات النسائية لما بعد العام 1968 من هذا المطلب موضوعًا أساسيًا: «أجسادنا ملكٌ لنا». حظيت التحركات المطالِبة بإلغاء قانون العام 1920 الذي كان يمنع الإجهاض ومنع الحمل - ولاسيما تنظيم الأسرة - بشيءٍ من الرضى مع إقرار قانون نوويرث *Neuwirth للعام 1967 وظهور العديد من «المراكز الاستشارية». غير أنّ قانون

16- توجد العبارة في خلاصة جان هوغ ديشو Jean-Hugues Déchaux, Dynamiques de la famille: entre individualisme et appartenance, dans O. Galland et Y. Lemel, La nouvelle société française, Paris, A. Colin, 1998, p. 60-89.

* بعد عشر سنواتٍ من المحاولات (11 مشروع قانون)، تبنى البرلمان الفرنسي في ذلك التاريخ المشروع الذي تقدّم به النائب لوسيان نوويرث الذي يسمح باستخدام وسائل منع الحمل ويلغي قانون العام 1920. لكنّ الترويج لهذه الوسائل وتصنيعها ووصفها لم يصبح قانونيًا إلا في العام 1972 (م).

فيي *Veil للعام 1974 هو الذي سجّل القطيعة مع قرونٍ من القمع وأثار في الآن ذاته حفيظة جزءٍ من الطبقة الذكرية الحاكمة. ولدى إقراره النهائي، في السادس من تشرين الأول/أكتوبر 1980، نزلت إلى الشارع خمسون ألف امرأةً «من كل الأعمار وشتى البيئات الاجتماعية، دفاعًا عن حقّهنّ الأساسي في التصرّف بأنفسهن». أخيرًا، أيّدت نقابة الأطباء القانون الذي أجيز بما يقارب الإجماع[17].

في موازاة ذلك، سمح الانتشار الكبير لوسائل منع حملٍ كيميائيةٍ جديدة (مختلف أجيال أقراص منع الحمل) للنساء ولأول مرة في التاريخ بالتحكم تحكمًا فعالًا في الإنجاب. بين العام 1965 (ذروة المخططات البيانية) والعام 2005 (آخر الأرقام)، انخفض مؤشر الخصوبة من 2.75 إلى 1.80، كما انخفض مؤشر إنجاب طفلٍ ثالث من 100 إلى 15. كان لهذا التحول الديموغرافي الجديد[18]، الناتج عن العديد من العوامل الأخرى، مفاعيل متعددة

---

* تقدّمت النائبة سيمون فيي بمشروع قانون أمام البرلمان في تشرين الثاني / نوفمبر 1974، يلغي تجريم الإجهاض الإرادي (م).

17- انظر: Maryse Jaspard, La sexualité en France, Paris, La Découverte, coll. "Repères" 1997. وكذلك: Michèle Ferrand et Maryse Jaspard, Le contrôle des naissances, Paris, PUF, coll. "Que sais-je?" 1988.

18- وردت العبارة في كتاب لويس روسيل الذي يجمع فيه كلّ السلاسل والخطوط البيانية المفيدة للبرهان: Louis Roussel, La famille incertaine, Paris, Odile Jacob, 1989, p. 79-123. ويظهر الفصلان الثالث، المعنون: «مفاجآت عالم الديموغرافيا» والرابع المعنون: «تفكيك المأسسة المزدوج» بوضوحٍ «تعددية نماذج السيَر المقبولة اجتماعيًا» بين العامين 1965 و1985.

على شرط النساء، في فرنسا كما في جميع البلدان المشابهة. علاوةً على أنّ قوانين أخرى أكملت الإجراء الجديد الأكثر ملاءمةً للمساواة بين الجنسين: إدانة الاغتصاب بوصفه جريمةً وحق النساء المتزوجات في فتح حسابٍ مصرفي دون موافقة الزوج والطلاق بموافقة الزوجين.

لكنّ الدخول الكثيف والمستدام للنساء إلى سوق العمل هو الذي غيّر شروط استقلاليتهن الشخصية. في العام 1968، بلغت نسبة الزوجات القابعات في منازلهنّ 60 بالمائة من مجموعهنّ الكلّي، وانخفضت هذه النسبة في العام 1998 إلى 28 بالمائة. وحتى بوجود طفل، بلغت نسبة النساء العاملات 75 بالمائة، و70 بالمائة بوجود طفلين، وحتى 50 بالمائة بوجود ثلاثة أطفال (12 بالمائة في العام 1968). ارتفعت نسبة عمل النساء بين الخامسة والعشرين والتاسعة والأربعين من 40 بالمائة إلى 78 بالمائة بين العامين 1962 و1997. ونشهد تغيرًا حقيقيًا في النموذج الأسري المتمفصل مع النموذج المهني: لا اختيارًا ولا تعاقبًا، بل جمعًا بينهما[19]. هنالك حقًا «ضرورةٌ اقتصاديةٌ للنشاط الثنائي بالنسبة إلى أكبر عددٍ من الأسر حين تكون الأسرة التي يعمل فيها فردٌ واحدٌ بدخل الاندماج الأدنى RMI تحت خط الفقر»، لكن هنالك أمرٌ آخر: الاستقلال الاقتصادي شرطٌ هامٌ في الاستقلال الشخصي

19- انظر: Margaret Maruani et Emmanuelle Reynaud, Sociologie de l'emploi, Paris, La Découverte, coll. "Repères" 2e éd., 1999.

للنساء. ومع ارتفاع احتمالات الطلاق في الفترة المذكورة ارتفاعًا كبيرًا وتزايد البطالة التي تطال النساء الأقل تأهيلًا وأولاء اللواتي توقّفن عن العمل لتربية أطفالهن، يمثّل الحصول على دخلٍ شخصيٍّ نوعًا من «الأمان الأساسي» بالنسبة إلى معظم النساء في هذا «الجيل الرائد».

اتخذ هذا الجيل من النساء مساراتٍ مهنيةً بدأت تُعرف جيدًا ويُظهر تحليلها بصورةٍ دقيقةٍ أنها تتبع بقوةٍ «النموذج الهوياتي» المستبطَن بصورةٍ مبكرةٍ ولا تتبع مستوى التأهيل الذي يبلغنه قبل دخول سوق العمل فحسب. يُظهر تحقيقٌ مقارَنٌ طال جيلين من النساء أنّه كانت لنساء هذا الجيل (اللواتي ولدن في الأربعينات والخمسينات) وتركن أسرهنّ لبناء حياةٍ أسريةٍ على الفور (في الستينات والسبعينات) بعد عشرين عامًا، في أواخر الثمانينات، مساراتٌ مهنيّةٌ أقل جودةً وأكثر تقطعًا بكثيرٍ من أولاء اللواتي رحلن من بيوتهن «كعازباتٍ مستقلاتٍ ليعملن ويؤهّلن أنفسهنّ أولا»[20]. سوف يشهد الجيل التالي (اللواتي ولدن في الستينات والسبعينات) تقدمًا غير مسبوق في الدراسة والنجاح الدراسي، سيتفوّق لأول مرة على نجاح الصبية من أعمارهن. وحتى إذا كنّ يعانين من صعوباتٍ تفوق تلك التي يعاني منها الصبية في الدخول

20- طال التحقيق جيلين من النساء في منطقة مرسيليا. وقد استخرجنا نتائجه الأساسية الخاصة بالمسارات الأسرية والمهنية من كتاب: Thierry Bloss, Les liens de famille. Sociologie des rapports entre générations, Paris, PUF, 1997, p. 127-129.

إلى مجال العمل[21]، فسوف يتبنّين مع الزمن نموذج مسارٍ مهنيٍّ مستمر، وجمعًا للوظائف المهنية والمنزلية. نحن أمام تحوّلٍ حقيقيٍّ للأدوار لدى هذا الجيل، حتى إذا بقي متمايزًا (للغاية) اجتماعيًا ودراسيًا: حين يدوم نموذج الجمع، فهو يتضمّن استراتيجياتٍ للمصالحة بين الأدوار المهنية والأدوار المنزلية، إذ لم تعد هذه الأخيرة قادرةً على أن تشكّل كامل الهوية الأنثوية. بفعل ذلك، تتبدل طريقة شغل الأدوار المنزلية، في العمق أحيانًا. لم تعد غالبية النساء يعرّفن أنفسهنّ كزوجاتٍ أو أمهات. وحتى إذا كنّ يكرّسن «للأسرة» وقتًا وتركيزًا أكبر مما يفعله الرجال، فلديهنّ أيضًا هويةٌ مهنيةٌ تؤثر على بناء هويتهنّ الشخصية. في الواقع، فإنّ بناء شخصيتهنّ هو الذي يتغير ما إن يعدن النظر في تكريس وجودهنّ لأدوارهن الأسرية: كلّ أبعاد هويتهنّ «للذات» و«للغير»، العلائقية والسيرية، معنيةٌ هنا، ولاسيما الأبعاد الحميمة، أبعاد الحياة الخاصة.

بالفعل، فإنّ تنوع أشكال الحياة الخاصة يميز أيضًا سيرورة انعتاق المرأة، في الوقت ذاته الذي يعدّل الصلات بين الرجال والنساء ويعدّل بالتالي أيضًا السيرورات الهوياتية الذكرية. ففي العام 1990، لم تكن نسبة النساء ممن يبلغن الخامسة والعشرين من

21- من أجل عرضٍ كاملٍ لتطورات النجاح المدرسي والاندماج المهني للبنات والصبية في الستينات والسبعينات وتفسيرها، انظر: Christian Baudelot et Roger Establet, Allez les filles, Paris, Seuil, "Points" 1989.

العمر و«يعشن ضمن ثنائي» تتجاوز 58 بالمائة (39 بالمائة من الرجال)، في حين بلغت تلك النسبة 71 بالمائة في العام 1975 للعمر نفسه (55 بالمائة من الرجال). تخصّ هذه الإحصائية «الجيل الثاني» مقارنةً بـ «الجيل الرائد». وإذا محّصنا النظر في التحقيق، نلاحظ أنّ «العيش ضمن ثنائي» لا يعني بالضرورة، بالنسبة إلى هذا الجيل الثاني، الزواج، ولا حتى العيش تحت سقفٍ واحد مع «الشريك»: المصطلحات نفسها تتبدّل (يبدو أنّ كلمة «مُساكِن» أصبحت بالية... وأنّ كلمة «صاحب» تزداد انتشارًا). وفق تحقيقٍ يعود تاريخه إلى العام 1994[22]، فإنّ ثلث النساء بين العشرين والرابعة والعشرين من العمر من اللواتي أعلنّ بأنهن «يعشن بمفردهن» قلن أيضًا إنّ «لديهنّ علاقة غرامية مستقرة»، ما يمكن أن يشير، أو لا يشير، بالنسبة إليهن إلى «العيش ضمن ثنائي». بالنسبة إلى الجيل الثاني من النساء (أولاء اللواتي كنّ في العشرين من العمر في السبعينات والثمانينات)، لم يعد

22- الأرقام مستخرجةٌ من: J.-H. Déchaux, Dynamiques de la famille..., La nouvelle société française, Paris, A. Colin, 1998, p. 69. وقد أجرى جان بيير تيراي Jean-Pierre Terrail تأملًا نظريًا حول تفسير التباينات بين أجيال النساء، انطلاقًا من أساليب حياتهن، نشر في: La dynamique des générations, Paris, L'Harmattan, 1995 وقدّم فيه فرضية وجود تفاوتٍ بين الممارسات والإجراءات: الأرجح أنّ الجيل الرائد من النساء المعنيّات لم يكن يمتلك «ترتيباتٍ تعاضدية»- ما يمكن أن يفسّر تبايناته مع الأجيال التالية. ويبدو أنّ عناصر مقارَنةً دوليةً جمعت في كتاب: l'Histoire des femmes en Occident, op. cit., t. 4, p. 445-476 تشير إلى أنّ الظاهرة عامةٌ نوعًا ما.

النموذج التقليدي للأسرة (ثنائي متزوج مع أطفال) النموذج الوحيد الشائع، ولم يعد معيار الأسرة (الذي يمكن أيضًا أن يتطور) المعيار الوحيد الممكن. فنساء «الجيل الثاني» يتزوجن أقلّ وفي عمرٍ أكبر من أمهاتهنّ، ويطلّقن أكثر منهنّ، ويعشن بمفردهنّ أكثر منهن، ويجرّبن أشكالًا جديدةً من المساكنة والعلاقة العاطفية والحياة المهنية، وربما شكلًا جديدًا من «الشكل الهوياتي الجنساني»... أما الجيل الثالث من النساء (أولاء اللواتي كنّ في العشرين من العمر في التسعينات)، فتتباين الآراء حول تطوره الهوياتي: هل نشهد «عودةً لقيمة الأسرة»؟

الجيل الرائد معنيٌّ أيضًا بتنوع أشكال الحياة الخاصة. فبفعل التزايد المستمر في حالات الطلاق (70 بالمائة منها بطلب النساء، منذ مطلع الثمانينات) وحالات الانفصال (التي لا تقدم عنها الإحصائيات أرقامًا)، تتألف الغالبية العظمى من الأسر التي تدعى بأحادية الوالد، عمومًا بعد طلاقٍ أو انفصال، من امرأةٍ تعيش بمفردها مع طفلٍ أو أكثر. تتخذ الأسر التي تدعى بالأسر المعاد تشكيلها أشكالًا متباينة، فيها مسافاتٌ معقدةٌ بين الزواج والوالدية سنعود إليها. لكننا خصوصًا، مثلما يشير جان كلود كوفمان، «نشهد صعودًا لا يقاوم في مسارات حياة الأشخاص بمفردهم»، ولاسيما لدى النساء. لا يمكن وفق كوفمان فصم هذه الحركة، المرتبطة جزئيًا بـ «أشكالٍ جديدةٍ من الثنائيات التي تعيش زواجًا

محدودًا» (الثنائيات غير المتساكنة)، عن ديناميةٍ أنثوية لتأكيد الذات «أكثر اتساعًا وتهديمًا منها لدى الرجل»[23].

لكن حتى إذا كانت هذه السيرورة الفردانية للحياة الخاصة لدى النساء - ربما أميل إلى تسميتها بالنسوية العملية - لا تزال أقلويةً وغير محددةٍ تحديدًا جيدًا وتفسّر بطرائق متباينة، فهي واضحةٌ بصورةٍ خاصةٍ في سير النساء اللواتي يعشن بمفردهنّ (سواءٌ كنّ عازباتٍ أو مطلقاتٍ أو منفصلاتٍ أو أرامل)، وهذا لا يعني أنهنّ لا يقمن علاقةً عاطفية، بما في ذلك العلاقة «الثابتة». ومثلما يظهر كوفمان إظهارًا حسنًا انطلاقًا مما يقلنه بأنفسهنّ، تشكّل هذه السيرورة رهانًا هوياتيًا هامًا، لا بل حاسمًا، في تطور العلاقات بين الجنسين. الأمر لا يتعلق إذن بالهويات الأنثوية فقط، المأخوذة بصورةٍ معزولة، بل يتعلق أيضًا بالهويات الذكرية. لا يمكن تحليل هذه دون تلك. على سبيل المثال، يمكن لتجريب أسلوب حياةٍ جديد أن يترافق باختراع «شرعةٍ غراميةٍ» جديدة. كما يمكنه أن يحوّل السيطرة الذكرية إلى شكلٍ آخر للصلة بين الجنسين ويؤدي بالتالي إلى أشكالٍ هوياتيةٍ جنسانيةٍ جديدة.

23- انظر: Kaufmann, La femme et le prince charmant, op. cit., p. 165.

انظر أيضًا: Histoire générale des femmes, op. cit., t. 5, p. 503.

يبدو لي أنّ هذه الأطروحة عن الدينامية الأنثوية «الهدامة» لتأكيد الذات لابدّ أن تترافق بتمييز بين «الحياة الخاصة» التي تكون فيها الحركة عميقةً ومتقدمةً ومستمرة (ما أُطلق عليه تسمية «النسوية العملية») وبين «الحياة العامة» حيث تكون الحركة أكثر بطءً واعتباطًا وتعقيدًا بكثير، مع نكوصاتٍ تاريخية (إنها حركةٌ من أجل المساواة الحقيقية).

لكن لم يحسم شيءٌ بعد ويبدو لي أنه من التهور بمكانٍ تأكيد «نهاية المثَل البرجوازي للأسرة الزواجية»[24] بحجة إدراك وجود أشكالٍ جديدةٍ للحياة الخاصة. فأولًا، تواصل غالبية نساء الجيل الرائد، مثلهنّ مثل نساء الجيل التالي، العيش في الأسرة التي يطلق عليها اسم الأسرة «التقليدية». ثانيًا، يستند موضوع «العودة إلى قيمة الأسرة» في التسعينات إلى عمليات سبر آراءٍ لابد من إطلاق صفة النسبية عليها، لكن يمكن أيضًا تفسيرها بمعنى (إعادة) الاعتبار للأمان الذي يقدّمه الإطار الأسري[25]. أخيرًا، ليس أكيدًا أنّ انعتاق النساء لا يخضع لأطوار نكوص - مثلما حدث في الفترة بين الحربين العالميتين - نظرًا للسياق الاقتصادي في النصف الأول من التسعينات (عودة زيادة البطالة، تصاعد شعور انعدام الأمان...). كما أنّه ليس هنالك ما يؤكد أنّ «الجيل الثالث»

24- العبارة لديشو J.-H. Déchaux, op. cit., p. 63 الذي يوضّحها لاحقًا، معترفًا بأنّ «الحياة كثنائي لا تزال تسيطر سيطرةً كبيرةً على حياة البالغين وتبقى مرجعيةً أساسية» (المصدر نفسه، ص 67). من جانبٍ آخر، نجد أنّ المصطلحات متذبذبةٌ و«موسومة» غالبًا (ثنائي بدل الأسرة، أشكالٌ جديدةٌ بدل المساكنة...). وقد كان فرانسوا سنغلي François de Singly محقًّا حين أشار إلى أنّ «علماء اجتماع الأسرة (من كان يستهدف؟) مالوا غالبًا أكثر مما يجب في مصطلحاتهم «إلى منح اعتمادٍ رمزي، شهادة حداثةٍ إلى الأقسام الجديدة في الطبقات الوسطى»؛ انظر: Sociologie de la famille contemporaine, Paris, Nathan, 1993. على العكس من ذلك، ينبغي ألا يؤيدوا تأييدًا منهجيًا الأشكال الأكثر تقليديةً...

25- بين عمليات سبر الآراء العديدة التي أدت إلى إدراكٍ صحفي لـ «صعود قيمة الأسرة» في التسعينات، كان السبر الذي صدمني أكثر من غيره هو ذاك الذي تضمّن سؤال: ما هو أشد بواعث السرور في الحياة اليومية؟ تحوز إجابة «قضاء أمسيةٍ في الأسرة أمام التلفاز» نسبًا مئوية متزايدة، متقدمةً بكثيرٍ على كل المواضيع الأخرى (قراءة كتاب، الذهاب إلى السينما أو المسرح، ممارسة الجنس، ممارسة الرياضة...)

(البنات اللواتي ولدن في الثمانينات والتسعينات) سيتابع التحرك الذي بدأه الجيلان السابقان. لا يزال الوقت مبكرًا لتقييم مآل سيرورة الانعتاق في فجر القرن الحادي والعشرين.

الصلات الاجتماعية بين الجنسين وديناميات الهويات الجنسانية

بما أنّ السيرورة السابقة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بتحول العلاقات بين الرجال والنساء، بالصلات الاجتماعية بين الجنسين، فهي محتجزةٌ داخل أنظمة معايير وإنتاجٍ وسلطةٍ لا تزال، جزئيًا على الأقل، موسومةً بصلات السيطرة. سيطرة في الدائرة المنزلية بدايةً. لا يزال الجزء الأهم من الأعباء المنزلية يقع على عاتق النساء: إذا كنّ منذ ثلاثين عامًا يقضين وقتًا متناقصًا في إعداد الطعام والاهتمام بالغسيل والترتيب والأبناء، فهنّ لا يزلن يكرّسن لهذه الأعباء وقتًا أطول بكثيرٍ من الوقت الذي يكرّسه الزوج أو الشريك. لم يتقدم تقاسم الأعباء المنزلية كثيرًا في ثلاثين عامًا في المجتمع الفرنسي، حتى وإن كان ضروريًا إظهار الفروق في هذا الواقع وفق الطبقات الاجتماعية والأجيال[26]. ثمّ السيطرة في الحقل المهني؛ على الرغم

26- «يبقى «اليوم المزدوج» واقعًا قاسيًا بالنسبة إلى غالبية النساء المتزوجات: 58,4 بالمائة من الرجال لا يقومون بأي عملٍ منزلي (60,7 بالمائة وفق الزوجة). وأولئك الذين «يقومون بشيءٍ ما» يتسوقون بصورة خاصة (54 بالمائة) أو يساعدون في الوظائف المدرسية (49 بالمائة) أو غسيل الصحون (48 بالمائة) أو... تنظيف المنزل (35 بالمائة). يكرس الرجال نصف الوقت الذي تكرسه الزوجات للأبناء في سن المدرسة. هذه الأرقام مستقاةٌ من التقرير الذي نسّقته إيرين تيري Irène Théry, Couples, filiation et parenté..., op. cit., p. 69 s.

من التصويت الذي جرى في فرنسا في العام 1983 على قانون المساواة المهنية، فكل الأرقام التي صدرت منذ ذلك الحين تمضي في الاتجاه ذاته: حين يكون الطرفان حائزين على الشهادة نفسها، تنال النساء أجرًا أقل من الرجال، كما أنّ فرصتهنّ في الوصول إلى وظائف قياديةٍ وإلى الترقية أقل. لا تزال الوظائف مجنسنةً ولا يزال نشاط النساء يتمركز في نشاطاتٍ لا تزال تعتبر «نسوية»[27]. سيطرةٌ سياسيةٌ أخيرًا: على الرغم من وصول نساءٍ وزيراتٍ إلى الحكومات (جرى إعفاؤهنّ أحيانًا فور تسميتهنّ...)، فإنّ معدّل النساء في مجلس النواب لم يرتفع كثيرًا، بل إنه تراجع، حتى فترةٍ قريبة (انتخابات العام 1997) منذ التحرير؛ معظم الأحزاب السياسية الكبيرة يقودها رجال، ولا يزال القانون الذي صدر مؤخرًا حول التكافؤ السياسي يثير ردود فعلٍ مناهضة (بما في ذلك لدى بعض المناضَلات «النسوية»).

لقد سجّل النضال ضد التمييز الجنسي نقاطًا في السنوات الثلاثين المنصرمة، ولم تعد الرجولة التقليدية (الإيمان بتفوق مبدأٍ ذكري، ذكوري، على الأنثوي) قيمةً متوافقًا عليها. ويسمح تحليل الكتب المدرسية والأعمال الأدبية أو السينمائية أو التلفزيونية والمقالات الصحفية بإظهار تطور، لا بل انقلاب، لكن هنالك

27- انظر على سبيل المثال الدراسة التي نشرها المعهد الوطني للإحصاء والدراسات وتضم عدة تحقيقاتٍ جرت في أواخر الثمانينات: Les femmes. Contours et caractères, INSEE, 1991.

أيضًا استمرارٌ لتمثّلات الصلات بين الجنسين. أصبح العديد من النساء، ولاسيما من الأجيال الجديدة، يرفضن الرجال «الذكوريين» أو الشباب «غير الناضجين»؛ وهنّ يبحثن عن شركاءٍ يؤمنون بالتساوي لا بالسيطرة؛ كما يعلين شأن التواصل والمحادثة دون سيطرة. أصبح الاحترام المتبادل قيمةً جوهريةً في العلاقات بين الرجال والنساء. هل نستطيع مع ذلك الحديث عن «أزمة الرجولة والهوية الذكرية التقليدية» إلى درجة القول إنّ الرجال قد خسروا «أحد المعايير الأساسية لتعريفهم»؟[28]

ينبغي تفحّص أطروحة أزمة الهوية الذكرية تحت تأثير سيرورة انعتاق النساء بالصلة مع تطور تقسيم العمل بين الجنسين. يبدو لي أننا نشهد تباينًا هائلًا بين تطور المعايير وتنوع أساليب الحياة وتجريب علاقاتٍ غراميةٍ جديدة والتطلع نحو المساواة بين الجنسين من جانب، وبين تصلّب الأشكال الاجتماعية لتقسيم العمل، في الأسرة وفي المؤسسة، ودوام الأشكال الجماعاتية لسيطرة الرجال على النساء في الدائرة المنزلية وفي الحقل السياسي من جانبٍ آخر. هذا ما يبدو لي أساس أزمةٍ، لا في الهوية الذكرية،

28- تدافع إليزابيت بادنتر Elizabeth Badinter عن هذه الأطروحة في كتابها: XY. De l'identité masculine, Paris, Odile Jacob, 1991. من أجل عرضٍ أحدث عن مواقفها، انظر: La crise de l'identité masculine, paru dans L'identité. L'individu, le groupe, la société, Paris, éd. Sciences humaines, 1998, p. 89-94. وتخلص إلى القول إنه لا يوجد حقًا «نموذجٌ بديل» لنموذجٍ فقد قيمته هو نموذج «الرجل - الذكوري»؛ انظر كتابها السابق، L'un est l'autre, Paris, Seuil, 1986.

بل في التعريفات الجنسانية، في النماذج الذكرية والأنثوية، في أنماط الصلات الاجتماعية بين الجنسين الواجب إبرازها. إنّ المطالبة بالمساواة لا تحل مسألة أسس التباينات بين الجنسين. ما الذي يعنيه اليوم كون المرء رجلًا أو امرأةً في الحياة الخاصة أو المهنية أو السياسية؟ هل يتوجب على النساء، كي يتساوين مع الرجال، تبنّي المعايير الذكرية التي لا تزال مسيطرةً سيطرةً واسعة؟ هل عليهنّ أن يغلّبن معايير أخرى ونماذج أخرى، بما في ذلك لدى الرجال؟ إنّ صعوبة إيجاد إجاباتٍ متماسكة على هذه الأسئلة هي التي تسِم السياق الحالي. وهنا يكمن السبب في أنّ الأزمة هي أزمة الصلات الاجتماعية بين الجنسين وليست أزمةً في الهويات الذكرية وحدها. يبدو لي أنّ هذه «الأزمة في الهويات الجنسانية» مرئيةٌ بصورةٍ خاصة في حقل الأسرة.

السجالات الكبرى في سوسيولوجيا الأسرة

لا يمكن فصل مسألة انعتاق النساء عن مسألة تحولات الأسرة. كما لا يمكن فصم العلاقات الزواجية عن العلاقات الوالدية. فالأسرة، بالمعنى الأكثر شيوعًا، هي «حالما يكون هنالك أطفال». وهي ليست فقط «مفصل العلاقات الجنسانية»، بل هي أيضًا مؤسسةٌ تدير «الصلات بين الأجيال». إلامَ آلت هذه المؤسسة في فرنسا منذ ثلاثين عامًا؟ كيف عدّل تطور العلاقات الزواجية مؤسسة الأسرة؟ كيف أصبحت العلاقة بين الآباء والأبناء

في هذه الفترة؟ ما هي العلاقة المباشرة بين هذه العلاقات وبين الهويات المرتبطة بالجنس؟

من دوركهايم Durkheim إلى بارسونز Parsons

ينبغي العودة إلى الوراء قليلًا وإلى «علم الاجتماع التقليدي» للفترة السابقة. في فرنسا، منذ أواخر القرن التاسع عشر (1892)، أشار إيميل دوركهايم إلى سمةٍ رئيسيةٍ لتطورات الأسرة الزواجية. «إذا كان التضامن المنزلي يصبح تضامنًا بين الأشخاص، فإنّ الفرد يصبح بالنسبة إلى نفسه غايةً كافيةً وتصبح الصلة الزواجية عابرةً لدرجة أنها لا تكفي لربط الفرد بشيءٍ «أعلى» سوف يعيش بعده.»[29] مع شرعنة الطلاق في فرنسا في العام 1884 (التي ناضل دوركهايم ضدها)، أصبحت الأسرة الحديثة بالنسبة إليه مهدَّدةً بفقدان القيَم. لم تعد قادرةً على أن تكون الهيئة الوحيدة (ولا حتى الرئيسية) في تطويع الأبناء، وهي سيرورةٌ حاسمةٌ لبقاء كل المجتمعات، سواءً سيطر فيها الجماعاتي أو التطويعي. لهذا السبب، راهن دوركهايم على المدرسة التي أصبحت حكوميةً وعلمانيةً وإلزاميةً في فرنسا في العام 1882 لجعل الأطفال يتدامجون مع الجمهورية.

29- انظر: Emile Durkheim, La famille conjugale, in Durkheim, Œuvres complètes. Textes 3. Fonctions sociales et institutions, Paris, éd. de Minuit, 1975, p. 35-49 (1ère éd., 1892). نصوص دوركهايم الأخرى المستخدمة هي: Le suicide, Paris, PUF, 1960 (1ère éd., 1897) و éducation et sociologie, Paris, PUF, 1962 (1ère éd., 1922)

ماذا يبقى إذن من وظيفةٍ للأسرة في هذا التصور لـ «الفردانية الأسرية»؟ لاحظ دوركهايم أنّ الأسرة تحمي من الانتحار: نسبة الانتحار بين الرجال والنساء المتزوجين أقل منها بين العزاب. لاسيما حين يكون لديهم أطفال: تقل نسبة انتحار النساء المتزوجات ممن لديهنّ أطفالٌ عشر مرات عنها لدى الرجال العزاب (عمومًا، تقلّ نسبة الانتحار لدى النساء عنها لدى الرجال بثلاث أو أربع مرات). وفق دوركهايم، يبدو أنّ الزواج والأسرة ليست لهما المفاعيل نفسها لدى الرجال والنساء. فالزواج والأسرة يقومان بعملية إدماجهم، لكن بأسلوبٍ تمييزي[30]. كيف يمكن تفسير ذلك؟ يذكر دوركهايم الطابع الإدماجي للأسرة وكذلك «طبيعة المرأة الأقل تدامجًا»، التي يقول إنها كائنٌ «مرتبطٌ بأقربائه ارتباطًا طبيعيًا»، «حارسة القيم الأسرية». هذه الأطروحات مؤشراتٌ نمطيةٌ على دوام تصورٍ جماعاتيٍّ للاجتماعي لدى دوركهايم. بالنسبة إليه، حتى إذا كانت المدرسة تلعب دورًا تدامجيًا أكثر فأكثر حسمًا في المجتمعات الحديثة، تبقى الأسرة، بفضل التقسيم الجنساني للأدوار، مؤسسةً ضروريةً للتماسك الأخلاقي ولإعادة إنتاج المجتمعات الحديثة.

يمضي بارسونز إلى مدىً أبعد مما مضى إليه دوركهايم في تحليل الدور التدامجي للأسرة - المؤسسة في سياقٍ «تطويعي».

30- جرى سجالٌ مع فيليب بينار Philippe Besnard حول تفسير التباينات الجنسانية لمعدلات الانتحار في Revue française de sociologie, XXVIII-1, janvier-mars 1987, p. 137-144.

فقد طوّر في منتصف الخمسينات نظريةً تحاول ربط علم الاجتماع مع التحليل النفسي وسيرورة التدامج مع الوصول إلى الفردانية[31]. هذا ما يطلق عليه لويس روسيل بأسلوبٍ اختزاليٍّ نوعًا ما الأسرة – المستشفى. فالتقسيم الجنساني للأدوار هو في صميم تنظير بارسونز للأسرة: يتوجب على الرجال تولّي الأدوار الأداتية، أي الاقتصادية (كسب المال وتأمين حاجات الأسرة)؛ يتوجب على النساء تأدية الأدوار التعبيرية ولاسيما التعليمية (الاهتمام بالأبناء وإشاعة مناخٍ عاطفيٍّ مزدهر). وفق بارسونز، تسمح الأسرة الزواجية، الحضرية، الحديثة بإصلاح مساوئ التنافس الاقتصادي ومساوئ فرط استغلال الرجال في العمل (من هنا المماثلة بالمستشفى)[32]. لكنّ الأسرة الحديثة هي أيضًا الثنائي الوالدي

31- المرجع الرئيسي هو T. Parsons et R. F. Bales (avec M. Zelditch, J. Olds, P. Slater) Family, Socialization and Interaction Process, Free Press of Glencoe, 1955. في هذا الكتاب، حاول بارسونز وفريقه ربط علم الاجتماع «التقليدي» (دوركهايم وفيبر وباريتو Pareto) والتحليل النفسي الفرويدي وتحليل المجموعات الصغيرة في نظريةٍ واسعةٍ للتدامج تعلي شأن الأسرة (لا المدرسة). وبعد استعادة تعاقب المراحل لدى فرويد (الفموية والشرجية والتناسلية) لجعلها تتزامن مع إدخال إلزاماتٍ وظيفيةٍ إلى المجتمعات الحديثة (نظام ليغا LIGA)، منحوا التكامل بين الجنسين دورًا مركزيًا في تدامج المجتمعات الحديثة. من أجل تعليقٍ نقدي، انظر: C. Dubar, La socialisation, op. cit., p. 48-56.

32- قدّم لويس روسيل في كتابه المذكور أنفًا، صفحة 71–77، مصطلح «الأسرة – المستشفى». وقد أكّد في عرضه على مخاطر «الاندماج الاستلابي» الذي تمثله بالنسبة إلى بارسونز الأسرة الأمريكية في تلك الحقبة وعلى مشروعه في وصف «الشكل النموذجي والنهائي» للأسرة التي تجمع بين التطويع والفردانية، بين الاندماج الاجتماعي والاستقلالية الفردية.

الذي ينبغي أن يتيح للأبناء، عبر أزماتٍ وأطوارٍ معقدة، إنجاح فردانيتهم التدريجية، وفي الوقت نفسه تدامجهم (المتمايز وفق الجنس) وتكاملهم الاجتماعي. يعتمد كلٌّ من السعادة الفردية والتوازن الجماعي على نجاح هذه السيرورة.

منح بارسونز أهميةً حيويةً لاستبطان الهويات المرتبطة بالجنس كهوياتٍ مجتمعية، ترتبط بإلزاماتٍ وظيفية، بأدوارٍ قائمة. لكنّ بارسونز ومعاونيه لم ينفوا نشوء اتجاهاتٍ فردانية، تميز المجتمعات الحديثة. لقد دافعوا فقط عن أطروحةٍ مفادها أنّ احتمالات الفردانية الشخصية، «التباعد عن الأدوار» (ما أسميته بالهويات التأملية)، تعتمد على نجاح التعليم الأولي، نجاح الاستبطان التدريجي للأدوار القائمة، بما في ذلك وعلى رأس ذلك الأدوار بين الجنسين. سوف يؤدي عدم إعادة النظر في هذا الشكل للتباين بين الجنسين، المرسخ في تصورٍ للهويات «الأولية»[33] تحليليٍّ نفسيٍّ قابلٍ للنقاش، إلى تظاهراتٍ متنوعةٍ منذ الستينات لـ «رفض» هذه النظرية، لاسيما من قبل الناشطات النسويات الأمريكيات. سوف تفضي إعادة النظر في النظريات الوظيفية للأسرة وللمجتمع «الحديث» (في الحقيقة، لدى

33- يعتبر بارسونز ومعاونوه أنّ الهوية المرتبطة بالجنس هي نتاج «انشقاقٍ ثنائي الجانب» يحدث خلاله «تمايزٌ جنسانيٌّ للفضاء الاجتماعي» عبر تماهي الفتيات الصغار بالأم والصبيان الصغار بالأب. تعرّض هذا التصور لانتقاداتٍ عديدةٍ من جانب المحللين النفسيين: انظر على سبيل المثال J. Cain, Le double jeu. Essai psychanalytique sur l'identité, Paris, Payot, 1977.

بارسونز، المجتمع الأمريكي بعد الحرب) إلى مناظراتٍ لم يخرج منها علم الاجتماع حقًا بعد. وهي تطال تحوّل المؤسسات - وعلى رأسها مؤسسة الأسرة - وبالترابط مع ذلك تطال طبيعة «الفردانية الأسرية» ومآلها.

أزمة الرابط الاجتماعي: هل الفردانية سلبية أم إيجابية؟

بالفعل، ما الذي يجري حين تتطور هذه الأدوار الجنسانية ويعاد النظر فيها وتتنوع وتتعقد؟ هل ينبغي الحديث عن تفكيك المأسسة في ما يتعلّق بالسيرورات السابقة عبر ابتعاد النساء عن إلزامات الأدوار المنزلية الحصرية وتنوع أشكال الحياة الخاصة واختراع علاقاتٍ غراميةٍ جديدة؟ إنه سجالٌ كبير في سوسيولوجيا الأسرة. هنالك أطروحتان رئيسيتان. تؤكد أطروحة الفردانية السلبية على أزمة الرابط الاجتماعي الذي ربما ينتج عن «رفض المرء إخضاع حياته الخاصة إلى القانون والتحكم الاجتماعي»[34]. مستقبل صلات الانضواء هو المطروح بصورة خاصة: يبدو أنّ الفردانية المتَعية الخالصة تميل إلى الانعتاق من المعايير الملزِمة

34- استعاد ديشو عبارة لويس روسيل لتلخيص مخاطر تفكيك المأسسة المزدوج، انظر: La famille incertaine, op. cit., p. 106-132. في الواقع، ميّز هذا وذاك بقوةٍ فقدان المؤسسات لفاعليتها: تحدث روسيل عن «إضعاف التنظيم الرسمي» (ص 132) وتحدث ديشو عن «تفكيك المأسسة النسبي». توصف الفردانية بأنها «سلبية» بسبب خطر «إلغاء الانضواء». وقد أدخل روبير كاستل هذا المصطلح وسوف نعود إليه في الفصول اللاحقة.

دون أن تحلّ محلها معايير جديدة، أكثر فردانيةً. ما الذي يجري على سبيل المثال إذا هجر الأب الأسرة ولم يعد يرى أبناءه إلا نادرًا بعد الطلاق وتوجّب على الأم تأدية الدورين الوالديين بمفردها[35]؟ إذا كان الآباء يقاتلون للحصول على رعاية أبنائهم بسبب معاناتهم من الحرمان منهم، ويربّون الأبناء حين يحصلون على تلك الرعاية دون مشاورة أمهم؟ إذا تقاسمت الأم تربية أبنائها الأولية مع رجلٍ ليس أباهم، دون إشراك هذا الأخير في تلك التربية؟ إذا تعايشت، في أسرةٍ تدعى بالمكونة مجددًا، عدة أنماطٍ من الروابط الوالدية؟ يمكن تعداد أمثلةٍ كثيرةٍ على تحولات روابط الانضواء بتأثير تطورات العلاقات الزواجية.

بالنسبة إلى بعض علماء الاجتماع، ربما لا تكون الفردانية الأسرية إلاّ وهمًا، خطابًا أجوف يخفي سيروراتٍ مأسويّةً من إلغاء الانضواء (تصدّع الروابط الاجتماعية) ومن خسارة الدلالة (زوال النظام الرمزي). وإذا لم يترافق تنوع أشكال الحياة الخاصة بمعايير جديدةٍ - بما فيها المعايير الحقوقية - تسمح باستقرار روابط النسَب وحماية حقوق الطفل، ألا يخشى من تزايد التفاوتات

35- انظر: Daniel Bertaux et Catherine Delcroix, La fragilisation du rapport père/enfant. Une enquête auprès des pères divorcés, Recherches et prévision, n° 21, septembre 1990, p. 65-74. انظر أيضًا مقاليْ هنري لوريدون Henri Leridon وكاترين فيلنوف غوكالب Catherine Villeneuve-Gokalp في Population, n° 2, 1988 وفي Population et société, n° 220, 1988، اللذين يعلّقان على تحقيق أجراه المعهد الوطني للدراسات السكانية INED ويظهران أنّ 54 بالمائة من الأطفال الذين ينفصل أبواهم يفقدون التواصل المنتظم مع الأب.

الاجتماعية - على حساب النساء اللواتي يربين أطفالهنّ بمفردهنّ في وسطٍ شعبي - ومن فقدان نقاط العلام المتصلة بالهوية، لاسيما لدى الأطفال الذين يربيهم أحد الوالدين ويخسرون الروابط مع الآخر؟ تطلق إيرين تيري Irène Théry على هذه الفردانيّة السلبية، الناتجة عن انتصار منطقٍ أناني ومتَعيٍّ محض، تعبير: «تعطيل الترميز الهدّام»[36]: اختزال الصلات الجنسانية والجنسية إلى مجرد «اقتصادٍ للمتَع» دونما إشارةٍ إلى الدلالة الرمزية للعلاقة الجنسية أو البعد الهوياتي للعلاقات الجنسانية. من جانبٍ آخر، قد تفضي مقاومة هذه الفردانية الهدامة إلى تراجعٍ في الأشكال الهوياتية «البدائية»، الجماعاتية المحضة (كما في الأسر - الحصون[37] المنظمة حول الانغلاق أمام أية علاقةٍ خارجيةٍ للبنات)، إلى أشكالٍ «ثقافية»، أي جماعيةٍ ودفاعيةٍ في آن (وبالتالي ربما هجوميةٍ وتدميرية).

أمّا أطروحة «الفردانيّة الإيجابية»، فتردّ على التفكيك المعمم لمأسسة الأسرة بتدخّل الدولة، بل بتدخلها تدخلًا متزايدًا، ليس عبر

36- انظر: Il n'y a pas de Je sans Nous, in Collectif, Les révolutions invisibles, Calmann-Lévy, 1998, p. 17-32. يحيل ما تدعوه إيرين تيري «تعطيل الترميز الهدام» إلى «فقدان المعيار والقيمة والدلالة»، ما يسمح بالرجوع إلى «معانٍ تخيليةٍ مشتركة». إنه مظهرٌ في أزمة الهويات الراهنة، سأحلله في الفصل الرابع.

37- يشير هذا التعبير إلى نمطٍ أسريٍّ حدّده جان كيلرهالس Jean Kellerhals في أبحاثه حول أشكال التنظيم الأسري المعاصرة المتصلة بنماذج تعليمية. انظر: Jean Kellerhals et Cléopâtre Montandon, Les stratégies éducatives des familles, Genève, Delachaux & Niestlé, 1991.

التشريعات فحسب، بل كذلك عبر سياساتٍ أسريةٍ ترتبط بمفاهيم الأسرة وتطوراتها. ولا يحول تنوّع أشكال الأسرة دون ضرورة اللجوء إلى مؤسسات التدامج ذاتها، ولاسيما المدرسة، وكذلك إلى هيئات حماية الأمومة والطفولة وصناديق الإعانة الأسرية ومراكز تنظيم الأسرة، والمراكز الاجتماعية... تكون للأسر، أيًا كان شكلها، علاقةٌ بشبكات الفاعلين نفسها في الجوار، بالممثلين العامين انفسهم (من منتخَبين وموظفين وعاملين اجتماعيين ومتطوعين...). كلما أصبحت الأسرة أكثر فردانيّةً، ازداد استهداف السياسات العامة لها. والحال أنّ بعض علماء الاجتماع يعتبرون أنّ ما يجري تجريبه عبر هذه السياسات العامة، ولاسيما أكثر أشكال المعالجة الاجتماعية فردانيةً، هو أحكامٌ جديدةٌ للرابط الاجتماعي، تربط شمولية القانون بخصوصية التشريعات، التضامن العام باحترام الحياة الخاصة، الشرعية المجردة بالتدخل العملياني المجسد، الإجراء الحقوقي بالتفكّر المتميز[38]. هنا أيضًا، تؤثّر الفردانيّة على الطرائق المجسِّدة للمعالجة الاجتماعية: يصبح دافعو الضرائب مستفيدين ينبغي التفاوض معهم ويتوجب عليهم المحاججة في أسباب

38- انظر: Jean Manuel de Queroz, Transformations de la famille, transformations de la société, Lien social et politique, 40, automne 1998, p. 117-128. يدافع هذا المقال عن أطروحة وجود فردنةٍ إيجابيةٍ تقاس بما يدعوه المؤلف «سيرورة انعتاقٍ شخصي»، تتغلب فيها الأنا على النحن وتحتل «قدرة المرء على إعادة تفسير أفعاله من حيث الخيارات» الأولوية. ترتبط مسألة «تحقيق الذات» الأسرية ارتباطًا واضحًا بـ «المسألة الاجتماعية»، ولاسيما بالضبط الذي تقوم به الدولة ويتخذ بصورةٍ متزايدةٍ شكل فردنة المعالجة الاجتماعية وإدراك الوسطاء لتفرّد السيَر.

الوصول إلى الموارد عبر التحدث عن أنفسهم. يمكن لهذا العمل أن يخلق رابطًا اجتماعيًا لا يكون من النمط الجماعاتي، لكنّه يفترض الانتقال من «سردٍ خاص» إلى «سردٍ مدني»، يستند إلى تصميم المرء على تخليص نفسه انطلاقًا من مشروعٍ شخصي[39]. تكون الهوية السردية هنا مطلوبةً في جوهر آلية عمل السياسات الاجتماعية.

لكن بالأخص، تحاول أطروحة الفردانية الإيجابية هذه في بعض نسخها تطوير مقاربةٍ جديدة، غير دوركهايمية وغير بارسونزية، لرهانات هوية الأسرة. يؤكد فرانسوا سنغلي François de Singly في كتابه *Le soi, le couple et la famille على الرهانات الهوياتية في الأسرة الحديثة وتشكّل الثنائي والعلاقات بين الآباء والأبناء[40]. إنه ينتقد ما يدعوه «مقاربةً عموميةً للتدامج»

39- انظر: Isabelle Astier, Du récit privé au récit civil: la construction d'une nouvelle dignité, Lien social et politique, 34, octobre 1995, p. 121-130. في نصّ المؤلّفة المكرس لإجراءات منح دخل الاندماج الأدنى في التسعينات، تظهر ماهية فردنة العمل الاجتماعي وكيفيته وإشكاليته: يمكن أن يكون مصدر تدامجٍ تطويعيٍّ يساعد المستفيدين على التمكن من تحمّل عبء وجودهم بأنفسهم وفي الوقت نفسه على المشاركة في نشاطاتٍ جماعية، غير أنّ شروط هذا الاستحواذ الشخصي والمتشارَك صعبة التحقق. انظر كتابها الأخير: Les nouvelles règles du social, Paris, PUF, 2007.

* الذات والثنائي والأسرة (م).

40- انظر: Le soi, le couple et la famille, Paris, Nathan, 1996, p.9-21. المقطع الذي أناقشه موجودٌ في الصفحة 13 ويخص العلاقة بين التدامج الأولي والتدامج الثانوي. أثار هذا التمييز بيتر برجيه Peter Berger وتوماس لوكمان Thomas Luckmann في كتاب: La construction sociale de la réalité, Paris, A. Colin, 1996 =

تهمل، من وجهة نظره، العمل النوعي لبناء الهوية الفاعل في الحب الزواجي وتفصل أكثر مما ينبغي بين التدامج «الأولي» المركّز على الأسرة والمدرسة وبين تدامجٍ «ثانوي» يركّز حصرًا على العمل. على العكس من ذلك، يعتبر سنغلي أنّ «البحث عن الذات يتطلّب على الدوام صلاتٍ مع أناسٍ مقربين جدًا»، حتى في سيرورة التدامج الثانوي. بالنسبة إليه، يسمح الثنائي الذي يتحول إلى أسرةٍ بالربط بين الاستثمار في الأدوار الوالدية (والابتكار المحتمل لعلاقاتٍ جديدةٍ بين الآباء والأبناء) وبين الكشف الهوياتي في العلاقة الغرامية (واحتمال بناء هوياتٍ حميمةٍ جديدةٍ تتجاوز الهويات المجتمعية). بالنسبة إليه، وحتى لدى الراشدين، «تكون الأسرة المكان الذي يتطور فيه هذا الشكل من الاستبطان الذي يسمح لهم باعتبار أنفسهم كائناتٍ مزودةً بأعماقٍ حميمة». وما يسميه فرانسوا سنغلي على خطى تشارلز تايلور بالذات الحميمة، هو ما يكشفه «المقربون جدًا» في الحياة الخاصة ويكتسب تدريجيًا من وجهة نظره «الدور المركزي في المجتمعات الغربية».

= (1ère éd., 1966) وأعيد تفسيره في كتاب: La socialisation, op. cit., 1991 بالتأكيد على دور العمل والتشغيل في التدامج الثانوي، ما تضمّن أولوية الاعتراف المجتمعي (المدعو بالاجتماعي) من جانب أغيارٍ معممين على الاعتراف الحميمي (المدعو بالشخصي) من جانب أغيارٍ هامين. أحاول هنا إعادة مفصلة السيرورات السيرية (المدعوة بالشخصية) مع السيرورات العلائقية (المدعوة بالاجتماعية) عبر ربطها بأشكال هويةٍ أفضل تعريفًا. نرى جيدًا أنّ ثنائية اجتماعيٌ / شخصي لم تعد ملائمة. وثنائية مجتمعيٌ / حميمي التي اقترحها سينغلي عمليانيةٌ بالنسبة إلى المسار العلائقي (للغير / للذات)، لكنها تخفي السيرورة السيرية...

هكذا تصبح الوظيفة المركزية للأسرة المعاصرة - المغايرة في ذلك عن الأسرة التقليدية - هوياتيةً حقًا: بناء الهويات الشخصية (المجتمعية والحميمة، للزوجين والأبناء) هو ما يشكّل نوعيّتها الجديدة (بالنسبة إلى المدرسة على سبيل المثال).

يبقى أن نفهم كيف ترتبط العلاقة بين الزوجين، اللذين يجمع بينهما الحب الزواجي (الصلة بين الجنسين) وعلاقة الآباء بالأبناء التي يرمز إليها بالارتباط الأسري (الصلة بين الأجيال)، بالرهان الهوياتي ذاته. هل يتعلق الأمر بالمشاعر ذاتها التي تنتج أنماط التأثيرات الهوياتية الشخصية نفسها؟ هل يحب المرء زوجه كما يحبّ أبويه، ثم لاحقًا أبناءه؟ هل «يتشكّل» على يد والديه مثلما «يتكشف» على يد زوجه؟ هل هنالك تناظرٌ - لا بل تماثلٌ - بين حب رجلٍ لامرأة وبين حبّ ابنٍ لأمه (حب امرأةٍ لرجل وحب ابنةٍ لأبيها)؟ إنها أسئلةٌ حاسمة لأنها تمسّ دلالة مسار الحياة، من المسار الهوياتي إلى التمفصل بين الهوية السيرية «للغير» والهوية السيرية «للذات»، بين الهوية الموروثة والهوية المستهدفة، بين هوية الأنا الاسمية (ما أتلقاه كميراثٍ بالتزامن مع اسمي) وهوية الذات السردية (ما أفعله بهذا الميراث عبر تاريخي الشخصي وداخله). نحن هنا حقًا أمام مسألة الانتقال من سيطرة الشكل «الجماعاتي» إلى سيطرة الشكل «التطويعي» للأسرة، وفي الآن ذاته تقدير التحولات الجارية[41].

41- إنّ فرانسوا سنغلي لا يضع أشكالًا جماعاتيةً في مواجهة أشكالٍ تطويعيةٍ للأسرة، بل يدافع عن أطروحة «الفردانيّة الإيجابية» عبر ملاحظة إلى أيّ مدىً أصبحت =

تتعلّق الدلالة التي نعطيها لمفهوم الفردانية إلى حدٍّ كبير بالإجابة على هذه الأسئلة. إذ يمكن تفضيل البعد الاقتصادي لتراكم «رؤوس الأموال» و«الموارد» التي ينظر إليها بوصفها مجموعة ممتلكاتٍ ينبغي استثمارها. كما يمكن تفضيل البعد الرمزي للإنجاز الشخصي، لتحقيق الذات، للاستقلال المعنوي. ويمكن اعتبار البعدين التاليين مرتبطين ارتباطًا وثيقًا: النجاح الاقتصادي والتفتح الشخصي. ترهن هذه «المواقف» تصورنا للهوية الشخصية ولبنائها. وهي تعرّض للخطر بصورةٍ خاصة العلاقة بين الهوية الاسمية و«النسَبية» (الأولوية للسلالة) وبين الهوية السردية و«الوراثية» (الأولوية للوجود الموضوعي). تتباين سيناريوهات الفردانية وفق الأولوية المعيّنة.

إما أنّ الأمر يتعلق بدايةً بإعادة إنتاج ونقل «رؤوس الأموال» التي ورثناها ووصلت إلينا عبر انتقالٍ أسريٍّ ونأخذ بالتالي مكاننا في سلالةٍ معينة عبر تفضيل المبدأ النسَبي[42] الذي يقتضي إحالةً إلى

= الحياة الشخصية حاسمةً في البناء الهوياتي لـ «أنا الحميمة». كانت الأسرة التقليدية تعلي شان «الأنا المجتمعية» والاندماج الاجتماعي لأعضائها الذين يعتبرون «كائناتٍ اجتماعية» قليلة الفردانيّة، في حين أنّ الأسرة الحديثة تبرز «الذات الحميمة» والتفتح الفردي لأعضائها. انظر: Libres ensemble. L'individualisme dans la vie commune, Paris, Nathan, 2000.

42- المبدأ النسَبي هو الموضوع الرئيسي لكتاب بيير لوجندر Pierre Legendre, L'inestimable objet de la transmission. Étude du principe généalogique en Occident, Fayard, Paris, 1985. يطمح هذا الكتاب إلى أن يبرهن، انطلاقًا من تاريخ القانون في الغرب المستند إلى نظرية اسم الأب اللاكانية – نسبةً إلى العالم الفرنسي جاك لاكان (م)، على أنّ الهوية الحقوقية هي قبل كل شيء نسَبية وأنّ =

السلف المشترك، إلى اللقب. بالتالي، تكون الهوية الأكثر حميميةً هي الاسم وكل ما ينطوي عليه، «اسم الأب» هذا الذي يميز النساء عمومًا (اسمهنّ هو اسم رجل، اسم شخصٍ آخر) عن الرجال (إنه اللّقب، «أناهم» الإسمية). ألا يخشى إذن من «الهبوط مجدَّدًا» من هويةٍ مجتمعيةٍ من النمط التطويعي إلى هويةٍ ثقافيةٍ من النمط الجماعاتي؟ إذا لم يكن ما يسميه فرانسوا سنغلي «آفاق الدلالة» و«قيم المرجعية»، تلك «المقتضيات الأعلى من الأنا»، إلا موروثاتٍ أسريةٍ منقولةٍ من الأب إلى الابن على مدى الأجيال، ألا يكون كل شيءٍ مقررًا سلفًا؟ هذا أمرٌ حسنٌ إذا كان المرء ينتمي إلى «أسرةٍ كبيرة» مزودةٍ تزودًا حسنًا بالموارد والإرث والقصص الأسرية و«رؤوس الأموال». وهو أمرٌ غير حسنٍ إذا كان ينتمي إلى أسرةٍ شعبية، لا تاريخ لديها (باستثناء بعض «القصص الصغيرة») ولا رؤوس أموال (أو القليل منها). إنّ ما يدعى هنا بالهوية

= التقليد الحقوقي الروماني والمسيحي قد رسّخ الموضوع في النظام الرمزي للعالم الذي هو نظام السلالة، نظام السلف الذي يفرضه بالضرورة اللقب، وذلك عبر تحريم زنا المحارم (أوديب) وحظر الصورة (نرسيس). هكذا يكون مبدأ الأبوة أساسًا للمؤسسة الحقوقية التي تنظّم منزلة كل فردٍ في تعاقب الأجيال والتمييز بين الجنسين. بالتالي، تحتلّ المؤسسة، السلف، الأب، مكانة الله في أساس النظام الرمزي في الغرب. إنّ خلط الأدوار (مذكر/مؤنث، والدان/أبناء) والتعدّي على المعايير (معايير النسب والزواج والإنجاب...) يعنيان أن يمنع المرء نفسه من أن يكون فاعلًا. في الواقع، تعني هذه الأطروحة أنّ الاجتماعي بالنسبة إلى المؤلّف جماعاتيٌّ بالضرورة.

الشخصية هو الرواية الأسرية، أسطورة السلالة والسلف المؤسِّس، السيَري للغير: «الأنا» ضئيلةٌ أمام هذه النحن[43].

أو أنّ الأمر يتعلق بداية ببناء أمرٍ جديدٍ واختراعه. هذا الأمر ليس منزلةً، «وضعًا اجتماعيًّا» فحسب، بل إنّه حقًّا قصةٌ خاصةٌ تكون لها دلالةٌ شخصيّةٌ، وجودية. المبدأ السردي هو الذي يحتل صميم السيرورة، أي الهوية السيرية للذات لا للغير. الهوية الاستدلالية لا الاسمية، السردية لا التأملية فحسب، هي التي تحتل صميم علاقات الحياة الخاصة[44]. تكون الهوية الحميمة إذن قصةَ انتزاعها من الأسرة الأصلية، من الأدوار التقليدية، إنها الوصول إلى

43- انظر: Michel Pinçon et Monique Pinçon-Charlot, Grandes fortunes, Dynasties familiales et formes de richesse en France, Paris, Payot, 1996.

44- ترغمني إحالات سينغلي إلى تشارلز تايلور على كشف اختلافي مع إحدى الأطروحات التي دافع عنها في كتابه: Les sources du Moi, Paris, Seuil, 1998 (1e éd., 1990). إنّ ما يدعوه تايلور بالمظاهر الثلاثة للهوية الحديثة: الاستبطان (العمق والأنا (اليومي) والأخلاق (طبيعة الخير)، ويربطه بـ «أنطولوجيا للإنساني» تعلي شأن أحد بعديْ الهوية الشخصية، في سياقٍ تطويعي، سياق الأصالة واختبار الترابطي والتمظهر المكاني، ما أدعوه بالهوية التأملية. أما البعد الآخر، البعد التاريخاني، فهو يمنع إكساب محتوىً لا بل شكلٍ محددٍ ونهائيٍّ لهذه «الذات الحميمة» المتكشّفة في أعماق كل فرد. عبر عزل حميمية «الفاعل المعنوي» وأصالته عن تاريخه الشخصي وعن التاريخ الجماعي، يقلّل تايلور شأن البعد السيَري والزمني والسردي للهوية الشخصية. لذا، فهو لا يستطيع إلا بلوغ «التأكيد الإلهي للبشري» (ص 650) بإلغاء المأسويّة لصالح المأساة، وإخفاء الملحمي بوصفه مغامرةً غير محققةٍ (ونزاعيةً) لصالح التقدم بوصفه تحقيقًا (دون نزاعٍ حقيقيٍّ) لإنسانيةٍ محدَّدةٍ سلفًا (المقتضيات الأعلى من الأنا). وهذا ما لا يفعله بول ريكور في كتابه Soi-même comme un autre, Paris, Seuil, 1990.

استقلالية مشروع «ذاتي»، سرد أشكال انقطاعه واستمراريته تلك، «أزماته» (الحتمية) وإنجازاته (المحتملة). في هذه الحالة، ليس هنالك أي تناظرٍ بين العلاقة الغرامية وعلاقة النسَب، أي تناظرٍ تلقائيٍّ بين الرجال والنساء. ألا يتوجب على النساء اختراع كل شيءٍ إذا أردن بناء هويةٍ سرديةٍ «تخصّهن»؟ ألا يسري الأمر ذاته على الرجال، لكن فقط أولئك الذين يرفضون إعادة إنتاج وتكرار الصلات الجماعاتية (التي يمكن أن تكون في مصلحتهم) ويحاولون اختراع أشكالٍ جديدةٍ للعلاقات الغرامية؟ هل يستطيع هؤلاء الرجال والنساء تفضيل شكلٍ أسريٍّ يمكن أن يمنحهم فقط مواقع وأدوارًا «للغير»؟ هل عليهم أن يتوقعوا الكثير من الشعور الأسري والحميمي إذا أدى إلى سجنهم في هذه الأدوار؟ هل يستطيعون «تحقيق ذاتهم» داخل «إدارة» الانتقال وعبرها، عبر الأجيال وإعادة الإنتاج الاجتماعي فحسب؟

يبدو لي سجال سوسيولوجيا الأسرة الحالية حول الفردانية خصبًا في نهاية المطاف، شرط توضيح الأبعاد المتداخلة والمصطلحات المستخدمة والسكان المعنيين والرهانات من الأنساق كافةً. فتحولات الأسرة لم تنتهِ وغير محدَّدة سلفًا، ويرتبط اتجاهها ارتباطًا وثيقًا بتطور أشكال الهوية في بعدها الاجتماعي الجنساني[45]. وهي تتلازم مع الصلات الاجتماعية الطبقية

45- أذكّر بأنّ الأشكال الهوياتية تحمل أبعادًا عدّةً وفق دوائر الوجود التي تتظاهر داخلها عبر خطابات الأفراد. تتظاهر الهويات الجنسانية أو الاجتماعية الجنسانية (gender identities) على نحوٍ تفضيليٍّ في الحياة الخاصة التي تتضمن الحياة =

والجنسية، ومع سيرورة انعتاق النساء والرجال، وكذلك مع المسألة الاجتماعية (الفصل الثالث). إنها تؤدي إلى ارتباكاتٍ جمّةٍ في مجال العلاقة بين الآباء والأبناء (على سبيل المثال بالنسبة إلى الأسر المعاد تشكيلها)، لكن كذلك وربما بصورةٍ خاصة في مجال العلاقة بين الجنسين، العلاقة الزواجية وبدايةً في العلاقة الغرامية. وهذه العلاقة الأخيرة هي التي سأتفحصها الآن.

العلاقة الغرامية ورهاناتها الهوياتية

في الفصل الخامس، الذي يحمل عنوان: «حول الشعور الغرامي»، من كتاب لويس روسيل *La famille incertaine، يعرض المؤلّف فينومينولوجيا «المُعاش الغرامي» الذي يؤدي حتمًا إلى خيبة الأمل وإلى «حِداد الهوى» عبر «أزمةٍ حتمية». إنه عرضٌ ظاهريّ التناقض، لأنّ الجزء الأول لا يحضّر للجزء الثاني («الأزمة») وربما خصوصًا لأنّ عرض الثاني لا يحضّر القارئ للجزء الثالث («الحداد»). ما الذي يجعل محاججة روسيل تتماسك؟ من أين يأتي الاندهاش المزدوج الذي يشعر به القارئ بدايةً حين يكتشف «الأزمة الحتمية» ثمّ «حداد الهوى» المحتوم؟

= الأسرية وتتجاوزها. ترتبط أساليب تعريف المرء لذاته (وللكلام على نفسه) بوصفه رجلًا أو امرأةً بالصلات الشخصية والجماعية في آن بين الجنسين في مجتمعٍ معيّن وحقبةٍ معينة.

* الأسرة المتقلقلة (م).

عبر محاولة فهم هذه المحاججة، أدركتُ الرهانات الهوياتية المتصلة بالعلاقة الغرامية في بعديها العلائقي والسيري.

يسبق الفصلَ اقتباسٌ من راينر ماريا ريلكه Rainer Maria Rilke يذكر الحبَّ بوصفه «مشروعًا مخيفًا»، «تدريبًا صعبًا» يمكن أن يؤدي إلى «تقدمٍ غير ملموس». كان بوسع لويس روسيل أن يختار اقتباسًا آخر من الشاعر، أكثر وضوحًا: «إنّ حبّ كائنٍ بشريٍّ لآخر هو أصعب مشاريعه والمعيار الأساسي والاختبار النهائي والعمل الذي من أجله لا يتعدى كلّ عملٍ آخر أن يكون تحضيريًا.»[46] يفتتح روسيل مقدّمته بصيغةٍ مقتضبةٍ وحاسمة: «لقد أصبحت كلّ الحسابات في مجال اختيار الشريك مخجلة؛ وحده الشعور الغرامي قابلٌ لأن يباح به». ثمّ يتابع بصيغةٍ تحريضية: راح الحب المعاصر يعتبر بصورةٍ متزايدةٍ «النسخة السلبية للزواج التقليدي». وينتهي بصيغةٍ حصريةٍ وملتبسة: لن يجري التطرّق إلى الحب، الذي يتميز بكونه «شديد التعقيد» وربما «ميتافيزيقيًا»، بل «على الأقل في البداية»[47] إلى الحب الوليد وما يرافقه: الشعور الغرامي.

46- انظر: Lettres à un jeune poète, trad. franç., Bernard Grasset, 1937, p. 75

47- في الحقيقة، يعالج روسيل الحب الناشئ والشعور الغرامي وتاريخه؛ وهو يعالج ببراعةٍ الحب في أبعاده كافةً: الجنسي والعاطفي والتخيلي والشعري والرمزي والاجتماعي. هل يتحدث عن الميتافيزيقا لأنه يدخل حرف استهلال [Amour]؟ أم لأنه يبقى مقتنعًا بوجود مخرجٍ آخر للحب الناشئ طالما يمكن أن نعطيه دلالةً سامية؟

يتضمّن بداية الشعور الغرامي أمرًا غامضًا يقارب «الصاعقة»[48]. يكتب روسيل أنّ اللقاء بالمحبوب «يضع العاشقيْن في عالمٍ جديد»، في عالمٍ مستقلٍّ ومسحورٍ ورائع. يبدو المحبوب صاحب ثراءٍ لا ينضب، فريدًا، غير قابلٍ للاختزال. إنّه كشفٌ «كما لو أنّ كلًّا منهما يجد أخيرًا هويته الخاصة في الوقت ذاته الذي يكتشف هوية الآخر». إنها ولادةٌ جديدةٌ حقيقية، تجلٍّ، كما لو أنّ «كلًّا منهما هو بالنسبة إلى الآخر كل سببٍ لوجوده». يدخل العاشقان «مكانًا آخر»، عالمًا جديدًا يجعلهما يقولان: «هذا الكون نعمة.» لم أعد أستطيع الاستغناء عنه، أكتشفه هو وفي الوقت ذاته أكتشف نفسي. نحن مثل مرايا تعكس كلًّا منا، حتى يختلط علينا الأمر أحيانًا. إنه تبلورٌ نفسي.

48- في كتاب: Le coup de foudre amoureux. Essai de sociologie compréhensive, Paris, PUF, 1997، تحلل شورمانز M. N. Schurmans ودومينيسيه L. Domonicé حكايات أشخاصٍ عرفوا أثناء حياتهم «صاعقةً غرامية». وقد وجدنا فيها الأسطورة الجماعية لـ «نارٍ أُضرمت» موسومةٍ بحظرٍ اجتماعيٍ ورمزيٍّ في كل «الجماعات» (ولاسيما في الأديان)، ألهمت كبرى الأعمال التقليدية (روميو وجولييت، تريستان وإيزولت، جميلة المولى..). تفسّر الكاتبتان الحالات التي أفضى فيها اللقاء الغرامي إلى علاقةٍ دائمة (زواجية أو غير زواجية) بوصفها سيرورة «ترويض الحب الجنوني»، سيرورة تدامجٍ مماثلٍ للانتقال من «الحالة الوليدة» إلى العلاقة الزواجية الاعتيادية. فلنلاحظ أنّه في التحقيق الكبير الذي قام به المعهد الوطني للدراسات السكانية في العام 1983-1984 حول اختيار الشريك، والذي جدّد التحقيق الذي أجراه آلان جيرار Alain Girard في العام 1958-1959، اختار 13 بالمائة من الذين أجابوا على الأسئلة (وبلغ عددهم 2957 شخصًا) موضوعة الحب الصاعق لتوصيف اللقاء مع الشريك، انظر: Michel Bozon et François Héran, La découverte du conjoint, Population, n° 6, 1987 et n° 1, 1988.

هكذا، يكشفني الآخر لنفسي، مثلما أكشفه لنفسه، بأسلوبٍ جديد. إنها ثورةٌ، قلبٌ للنظام القائم[49]؛ وهي تمسّ المجال الأكثر حميميةً: أنا نفسي. إنها المفارقة: «ترتبط ضروب الهوى الغرامي الكبير كلها بواقع وجود كائنٍ يتخيّل رؤية أناه الأكثر سرّيةً تراقبه خلسةً من خلف ستائر عيني الآخر.»[50] يتساءل مؤلف كتاب L'homme sans qualité* من أين يأتي هذا التصور، الحادّ والمرح، بوجود المرء عبر «جعل الآخر يوجد»؟ إنّه دويّ أن تكتشف في الآخر ما هو الأكثر حميميةً لديك، وإدراك أنّ الأمر مماثلٌ بالنسبة إليه. هذا الخليط المدوّي من الحميمية والتبادلية والرغبة المشتركة هو الذي يمدّد الزمن ويحوّل الحياة. هذا المنح المتبادل لهويةٍ جديدة، هي أخيرًا الهوية الحقيقية، هو المعجزة، هذا «المنح الجذري للتجلّي المتبادل»، وفق تعبير روسيل. إنها الجنة المفقودة، الزمن المستعاد.

بالتأكيد، حين يفضي الشعور الغرامي إلى الزواج، يتدخّل الزواج المتجانس[51]: «لا يسمح كلّ فردٍ لنفسه إلا باختيار مثيلٍ

49- انظر: Francesco Alberoni, Le choc amoureux. L'amour à l'état naissant, Paris, Ramsay, 1981.

50- انظر: Robert Musil, L'homme sans qualité, Paris, Gallimard, 1954 (1ère éd., 1926).

* الإنسان المجرّد من المزايا (م).

51- يكتب ميشيل بوزون وفرانسوا هيران: «تضرب الصاعقة الشعاع القطري للرقعة الاجتماعية لدى الثنائيات». بقي الزواج المتجانس، لاسيما الثقافي (مستوى الدراسة نفسه لدى الزوجين) وكذلك الاجتماعي المهني (المجموعة الاجتماعية المهنية نفسها كما حددها المعهد الوطني للدراسات السكانية)، قويًا في فرنسا في =

اجتماعي)). بالتأكيد، هنالك ((عالمٌ مشتركٌ ينبغي التشارك فيه))، اكتشاف المعارف والتفاهمات المشتركة، المرجعيات المتشابهة. لذا، لا يمكن أن تكون المسافة الاجتماعية، والثقافية خصوصًا، كبيرةً جدًا بين الزوجين. لكنّ هذا لا يعني إلغاء الغيرية. يلاحظ روسيل صوابًا: ((لا يمكن للمرء أن يقع إلا في غرام شخصٍ مجهول)): فإذا كان مألوفًا أكثر مما ينبغي، لا يستطيع منح هذا الإدراك بالاكتشاف؛ وحتى إذا كنت أعرفه، فهو يبدو لي مختلفًا تمامًا، غريبًا، جذابًا بطريقةٍ لا تقاوم. وعلى عكس ((اختيار الشريك)) الذي تحضّ عليه أسبابٌ جماعاتيةٌ أو استراتيجية، يستدعي الحب ((الذات الحميمة)) ورفيقها ((الصنو))، نفسي الأخرى، الأشد حميميةً للذات من النفس (intimor intimo meo، وفق صيغة القديس أوغسطين)، ذلك الذي يسمح لي باكتشاف نفسي عبر كشف غيريتي، وكوني أنا أيضًا ((غريبًا عن نفسي))[52].

لكن هنالك أمرٌ آخر: ((القوانين الغامضة للانجذاب الجنسي)) (وفق تعبير روسيل)، هذه الرغبة الجنسية المتبادلة التي تجرف كلّ

= مطلع الثمانينات، حتى وإن كان قد تناقص (ولاسيما الزواج المتجانس الجغرافي) منذ نهاية الخمسينات؛ انظر: "La découverte du conjoint" op. cit., 1988. لا يلغي هذا الواقع صلاحية إدراك تطور الصلات بين الجنسين وفرط تقييم العلاقات الغرامية: يمكن افتراض أنّ ((النماذج الجديدة)) تنتشر من أعلى الهرم الاجتماعي إلى أسفله (ولاسيما عبر المدرسة والتلفاز) وأنّ فرصها في التطور تزداد بسبب المواقف المشتركة للثنائيات من هذه النماذج...

52- انظر: Julia Kristeva, étrangers à nous-mêmes, Paris, Fayard, 1988.

شيءٍ في طريقها وتفرز «تركيبًا خياليًا جامحًا» (وفق تعبير فرويد). تصبح العلاقة الجنسية، في المتعة المتبادلة، «الكاشف بامتياز للهوية الجديدة». يستشهد روسيل هنا بميشيل فوكو Michel Foucault: «لقد وصلنا إلى طلب... هويتنا ممن كنا ننظر إليه بوصفه اندفاعًا غامضًا لا اسم له.»[53] لكنّ فوكو يضيف: «لم تعد تلك هويةً اجتماعيةً، بل وجودًا فريدًا.» نحن نعيش أنفسنا بالكامل خارج أنفسنا. أخيرًا، نتوصل إلى الوجود والأصالة، وهكذا، يخلص روسيل، «يشعر كلّ امرئٍ بأنّ الآخر يرتقي به إلى أفضل ما فيه».

غالبًا ما يترافق هذا الإحساس بالوجود في احتفالٍ مشتركٍ مع رغبةٍ في «تواطؤ»، كما يترافق في الآن ذاته مع انطباعٍ غريبٍ بـ «الانقلاب». أنا وأنت يكتشفان في نفسيهما «وجهًا مزدوجًا لشخصٍ واحد»، يبرِزان ويتشاطران «نزاعاتٍ داخليةً مشتركة»، يشرَعان في «مواجهةٍ نرجسيةٍ تضمّ الهبة الجنسية وتتجاوزها»، يعيشان «وجودًا ممتلئًا مؤثرًا»، «طفولةً جديدة» خارج الأطر الاجتماعية والمرجعيات القائمة. هما يشعران بـ «نوعٍ من الارتباك على هامش المؤسسات». يتضمّن التواطؤ المنجز بالفعل خطرًا كبيرًا مزدوجًا: «العودة إلى تعايش الأم - الابن»، إلى الهوية الاندماجية التي كانت أولى تجارب الحياة داخل رحم الأم، ووفق

53- انظر: La volonté de savoir. Histoire de la sexualité, t. 1, Paris, Gallimard, 1973, p. 43.

فرويد، جذر عقدة أوديب. لكنه يتضمّن أيضًا وبصورة مشتركة «عودة نرجسية» الهوية المرآوية، التماهي مع صورة الذات. في هذا الصدد، يقترح روسيل السؤال التالي: «أليست لعبة المرايا السحرية بين العاشقين مجرّد إرضاءٍ نرجسي؟»

الهوية الاندماجية خطرٌ كبيرٌ على العاشقين ما إن يلعب أحدهما دون وعيٍ دور الأم ويلعب الآخر دور الابن (أيًا كان الثنائي، متغاير الجنس أو متماثله...). هذا يدعى عند فرويد نكوصًا، خلطًا كبيرًا بين الحب الجامح وبين التعلّق الأمومي، إحياءً لعقدة أوديب، علامةً على عدم تجاوزها، على عدم النفاذ إلى الدائرة الرمزية، إلى التصعيد. الاندماج تخيليٌّ، لكنّ نكوص الثنائي حقيقيٌّ تمامًا: تصبح الرغبة في الآخر بالنسبة لذلك «الذي يلعب دور الابن» تعلقًا محضًا بأداةٍ واعتمادًا على تكرارٍ غير واعٍ. وبالنسبة لمن «يلعب دور الأم»، تكون الرغبة إحياءً لتماهيه مع أمه، الذي يحمل داخله خطر الاستلاب. أمّا النرجسية، فهي تتمثّل هنا في ألا يرى المرء إلا نفسه، صورته الخاصة، في عيني الآخر - المرآة. في الحالتين، يمثّل كلٌّ من الطرفين الحب الاندماجي لأجل ذاته حصرًا، حتى حين يكون مع الآخر. وإذا كان أحدهما يرى نفسه أمًا والآخر ابنًا، ما هي العلاقة التي يمكن أن تقوم؟ إنها علاقةٌ نكوصيةٌ وخياليةٌ ومحبِطة.

هذا ما يتطرق إليه روسيل بصدد أحد تظاهرات الأزمة الغرامية. وهو يطلق عليها تعبير «الغنيمة المسحورة». يتضمن خطرُ

الاندماج خطرَ التملّك والإحباط، حيث «إذا أسرتُ شريكي، فأنا أمنعه من أسري». وإذا أحكم أحدهما سلطانه على الآخر، يهرب الآخر ويتوارى: في نهاية انتصار المسيطر(ة) المتملّك(ة)، «لا يجد إلا صورة رغبته الخاصة». وبالتالي، لا يصمد الشعور الغرامي أمام السيطرة التملّكية، إذ إنها تثير بالضرورة «تفتت الهوية الجديدة التي اعتقد المرء أنه عثر عليها في الحب». تتكشف هذه الهوية عن كونها «وهميةً» بفعل «التواطؤ» الذي يثير «تملّص» هذا و«تخلّص» ذاك.[54]

لكن هنالك تمظهرٌ أكثر اعتياديةً بكثيرٍ للأزمة الغرامية. إنه امتحان الحياة المشتركة وإعادة تفعيل الأدوار المنزلية التقليدية المتعارضة مع انعتاق النساء. يكتب روسيل: «لا تصمد صورة الشريك المجمّلة صمودًا دائمًا أمام الإكراهات العادية للوجود اليومي.» يصبح الشريك «الخارق للاعتيادي» شريكًا اعتياديًا ودون الوسط. بالنسبة إلى الزوجة، غالبًا ما «يطرد الزوجُ الشنيع

54- يستخدم رونالد لاينغ Ronald Laing المصطلحات الإنكليزية (وحدهما مصطلحا «وهم» و«تواطؤ» موجودان في اللغة الفرنسية) في كتابه: Self and the others, 1961 (trad. Gallimard, 1971) إشارةً إلى أربعة أشكالٍ نمطيةٍ للعب مع الآخر» (= ludere لعب) وفق منظورٍ تحليليٍّ نفسيٍّ وفينومينولوجي: التواطؤ collusion هو اللعب: «مع» وكذلك «داخل» الآخر، والوهم illusion هو اللعب «داخل» لكن «دون» الآخر والتملّص délusion هو اللعب «خارج» و«مع» الآخر والتخلّص élusion هو اللعب «خارج» و«دون» الآخر (أي وحيدًا ودون قواعد). يمكن بسهولةٍ نسبيةٍ إعادة تركيب مسار «العاشقين الاندماجيين» حيث يرفض أحدهما التواطؤ ويتملص، في حين يجد الآخر نفسه واقعًا في الوهم و«يتخلص»...

فتى الأحلام»[55]. وقد أظهر جان كلود كوفمان جيدًا الآلية المفتاحية في إحياء هذه الأدوار التقليدية لـ «ربة المنزل» و«الرجل الملازم للمنزل»[56]. في معظم الثنائيات التي راقبها واستجوبها، لم تصمد القرارات الجميلة بصدد «تقاسم الأعمال المنزلية» أمام مماثلة الأدوار («إنها تتصرف مثل أمها»)، وأمام المهارات المكتسبة («دع عنك، سأقوم به، سيكون ذلك أسرع») وبصورةٍ خاصةٍ أمام العادات التي سرعان ما يحوز عليها الثنائي وتبررها دائمًا مقتضياتٌ وظيفيةٌ أو أسبابٌ متجذرةٌ في الأسرة الأصلية («مع عملي، لا وقت لدي» النسخة الذكرية؛ «لا أستطيع منع نفسي من ذلك» النسخة الأنثوية). يصبح روتين الحياة المشتركة مناسبةً للصدام والانطواء على الذات وسوء الفهم. وفي حين يقول الزوج لنفسه: «كنت أعتقد أنها تحبّ ذلك» (أن تقوم بكل الأعمال المنزلية)، تجيب المرأة بينها وبين نفسها: «كنت أعتقد أنه صادق» (تقاسم الأعباء). وتترسخ الأزمة.

إذا كان صحيحًا أنّ المساكنة تولّد غالبًا أزمة هوية، لاسيما حين توجد رغبةٌ في الانعتاق لدى المرأة، فقد رأينا أنّه توجد أيضًا استراتيجياتٌ تسمح بتجنّب هذه الأزمة أو حلّها بدءًا من عدم المساكنة وصولًا إلى انضمام الرجل فعليًا وعمليًا إلى سيرورة الانعتاق هذه، باسم الحفاظ على الشعور الغرامي وعلى الهوية

55- يعود التعبير لكلود نوغارو Claude Nougaro في أغنيته: فتاة صغيرة محزونة.

56- انظر: Jean-Claude Kaufmann, La trame conjugale. Analyse du couple par son linge, Paris, Nathan, 1992.

الجديدة. يعبّر روسيل بصوابٍ بالغٍ عن شرط الحفاظ على هذه الهوية: إنه «الاعتراف بالغيرية الثابتة للآخر» وبالتالي الاحترام المطلق لحريته التي لا يعود دونها هو نفسه. لماذا كتب روسيل إذن أنّ الأزمة الغرامية لا يمكن أن تفضي إلا إلى خيبة الأمل و«نهاية الهوى»؟ لماذا لا يمكن حسب رأيه لأزمة الشعور الغرامي أن تفضي إلا إلى حداد الحب الجامح؟ هذه مفارقةٌ أولى ينبغي محاولة فهمها فهمًا أفضل.

لاشك في أنّه يوجد من وجهة نظر روسيل تمظهرٌ ثالثٌ للأزمة، هامٌ على الأرجح بالنسبة إليه. إنه ما يدعوه «الفخّ الذي يفضي إليه الزواج» وتأسيس الأسرة الزواجية مع مجيء الطفل. تنطوي هذه الأسرة في رأيه على «الانتقال من شعورٍ غراميٍّ متبادلٍ إلى تاريخٍ مشترك، من هوىً متبادلٍ إلى منشأةٍ متفقٍ عليها». لماذا يلغي الوصول إلى تاريخٍ مشترك الشعورَ الغراميَّ؟ ألا توجد ثنائياتٌ قديمةٌ تزعم أنها لا تزال متحابة، كما في اليوم الأول؟ ذلك، يكتب روسيل، لأنّها تخلط (أو أنها ربما خلطت دائمًا) بين الحياة الأسرية وبين الهوى الغرامي، بين «الابتذال السعيد للعادات الزواجية» وبين شعور الامتلاء الذي يمنحه الحب الكاشف. ويضيف بقسوة: يصبحان «ثنائيًا ميتًا ذا حياةٍ زواجيةٍ فارغة».

لتبرير أقواله، يسترجع روسيل محاججةً يجدها في الآن ذاته لدى أخصائيٍّ نفسي هو لومير Lemaire[57] ولدى باحثٍ اجتماعي

57- انظر: Jean Lemaire, Le couple, sa vie, sa mort, Paris, Payot, 1979.

هو ألبيروني Alberoni[58]. فكلاهما يعتبران أنّ «الحبّ الوليد» لا يمكن أن يبقى مع الزمن لأنّه خيالي. إذن، فالشعور الغرامي مؤقّتٌ بالضرورة ولا يرافق إلا «الحب في حالته الوليدة»، وهو حامل تخيّلٍ يتلاشى ما إن يندرج الحب في الديمومة ويعاني «اختبار الواقع». في الحالتين، يكون الخيالي مناقضًا للواقعي في قصةٍ، في نضجٍ، في مؤسسة. تغيب مسألة الرمزي أو أنها تعتبر متناقضةً مع الشعور الغرامي. لماذا؟

نصل هنا إلى تصور أشكال الهوية وموضوعها وبنائها. إذا كانت سيرورة الهوية الشخصية تتمثّل في الانتقال من طور العلاقات المسحورة، النرجسية والاندماجية (التماهيات الأولية مع الأم) إلى طور العلاقات المنطقية والاستراتيجية والواقعية (تماهياتٌ ثانويةٌ مع مهنةٍ / وظيفة، مع مسكنٍ / بيت ومع وضعٍ اجتماعي)، ينبغي إذن تجنّب الحب الجامح بأي ثمن (هذا ما يدافع عنه ألبيروني ولومير). وهو يشكّل تراجعًا (مراهقًا، لا بل طفوليًا) وملاذًا ضدّ «مبدأ الواقع» (لومير) وعودةً إلى «أسطورة الجنة المفقودة» (ألبيروني). بالنسبة إلى الأول، يتبع الرمزي الأنا المثالية التي ينظر إليها بوصفها حدًا للرغبة باسم القانون. وبالنسبة إلى الثاني، كان الرمزي على الدوام «كلّا اعتبرته كل المؤسسات أكثر أهميةً من أي فرد: الله أو الكنيسة أو الوطن أو الطبقة أو الحزب». في الحالتين، يكون الرمزي معاكسًا للرغبة. والحال أنّ الحبّ

58- انظر: .Francesco Alberoni, Le choc amoureux, op. cit., 1981

الوليد بالنسبة إلى لومير وألبيروني يتحدى الفرد ورغبته ولا يمكنه أن يفضي إلا إلى التعاسة ثم الحنين. ينبغي إذن تجنبه بأي ثمن: مغادرة الحب الجامح.

فلنلاحظ أنّ موجّهي منطق روسيل يعتبرون هذا الرمزي «متعايشًا مع الاجتماعي»، وبوصفه طرفًا ثالثًا (أنا مثالية، مؤسسة، قانون) يجعل شخص العاشقين يتسامى، فهو يتناقض مع الهوى الغرامي الذي يعتبر حصريًا، «لا اجتماعيًا»، لا بل «مضادًا للاجتماعي» إذا أردنا قول كل شيء. لكن ماذا لو أنّ ذاك الاجتماعي لم يكن إلا «الجماعاتي»، لو أنه يوجد اجتماعيٌّ آخر («تطويعي»)، يشكّل الحبّ بالنسبة إليه بعدًا أساسيًا، ليس خياليًا فحسب بل كذلك رمزيًا بالضبط؟ هذا هو جوهر المسألة: ألا يمسّ الحب الجامح أيضًا الرمزيَّ وليس الخياليَّ والواقعيَّ فقط؟ يجيب لاكان Lacan بالإيجاب، بل إنه يكتب أحيانًا كلمة حب amour كما يلي: «âmour» للتأكيد على طبيعته الروحية (l'âme). وبالفعل، ليس الزواج (المؤسسة) في رأيه هو ما يُدخِل الهوى الغرامي في الرمزي، بل إنّه الدالّ[59]، التعبير «الغرامي âmoureux» (المناجاة) المعرّف

59- إذا تبعنا لاكان وتفسيره لفرويد، علينا التمييز بين شكلين للمماثلة. الأول الذي يسميه المرآويّ (مرحلة المرآة)، «يؤسس لحجة الأنا في التخيلي»، هو التماهي النرجسي مع صورة الذات، ما أطلق عليه فرويد أحيانًا «الأنا النموذجية». والثاني هو تماهٍ مع دالّ، أي مع كلامٍ يقول لفاعلٍ «ما هو عليه رمزيًا كموضوع بيان» (ليس من هو بل ما هو عليه)؛ إنها هويةٌ استدلالية، «تمثّل الفاعل بالنسبة إلى فاعلٍ آخر، في السجلّ الرمزي» (على سبيل المثال سجل «اسم الأب»)، رديف القانون بالنسبة إلى لاكان). هذا ما يدعوه فرويد أحيانًا «مثال الأنا». الخلط بين هذا =

بأنّه نمطٌ خاص من «مسارِ دالٍّ من أجل دالٍّ آخر». بهذا المعنى، يكون في صميم الذاتية، في صميم عمل فاعلٍ (ليس بالمعنى «الجماعاتي» كخاضع لقانونٍ مغرقٍ في القدم بل بالمعنى «التطويعي» لمشروعٍ مشترك)، يحصل دائمًا على معرفته (بنفسه) من آخر ولا يستطيع «تحقيق» رغبته إلا عبر فردٍ آخر. إنّ حبّ فاعلٍ يتحدث («المتشدّق») هو الذي يربط اللذة بـ «الدلالة»، «علاقة الهدف» كاستمتاع الآخر (تقاطع الواقعي والتخيلي)، «العلاقة بالفاعل» كدلالةٍ مشتركةٍ بين الطرفين (تقاطع التخيلي مع الرمزي) و«تحقيق الرغبة» كاستمتاعٍ متصلٍ بالعضو الذكري (تقاطع الرمزي مع الواقعي). لا يحيل الدالّ وفق لاكان إلى أيّ مدلول: إنه يصول ويجول في الحوار الغرامي[60] وفي التحليل (الذي هو علاجٌ بالكلام) وأحيانًا، كما سنرى، في السرد السيَري.

= المثال الرمزي وبين الأنا النموذجية التخيلية عقبةً كبرى أمام التوصل إلى الرمزي، إلى التصعيد، إلى ما يدعوه لاكان «التوصل المشترك إلى الرغبة والقانون»، انظر: Le stade du miroir comme formation de la fonction du Je, écrits I, Seuil, Paris, 1966, p. 89-97. وكذلك: Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien, Écrits II, Paris, Seuil, 1971, p. 121-191. حول التصوّر العويص للتخيلي والرمزي والواقعي، انظر: Séminaire XI, Paris, Seuil, 1971.

60- ألا يفتقر الحوار الغرامي في معظم الأحيان إلى موارد كلامية؟ هذا ما يعتقده رولان بارت Roland Barthes، انظر: Fragments d'un discours amoureux, Paris, Seuil, 1986. إذا كانت هذه الأطروحة صحيحةً، يتوضّح الرهان الهوياتي للعلاقة الغرامية: ينبغي «العثور على الكلمات» التي ستسمح للآخر بتطوير هويتيه التأملية والسردية، وربط المكوّنات الثلاثة للشعور الغرامي وتجديده الدائم على مدى الحياة: المتعة الجنسية والاكتشاف الدائم للآخر وبناء لغةٍ غرامية.

يكتب روسيل ذلك على طريقته: «العهد الغرامي ليس سوى ذاكرة الثنائي المشتركة.» إذن لا يتعلق الأمر فقط «بتصحيح المتخيلات»، بل كذلك بـ «بناءٍ رمزي» للهوية وللغيرية، لتاريخين (لا لتاريخٍ واحد!) شخصيين يترابطان أو يتحدان أحيانًا لكنهما يفترقان أيضًا بحثًا عن بعضهما وأحيانًا سعيًا وراء كتابتهما لذاتهما بطريقةٍ مستقلة. هذا هو السبب في أنّ التوصل إلى الهوية السردية لكلّ فردٍ يتطلّب تطلبًا حيويًا فتراتٍ من الوحدة، ضروريةٍ لإعادة استحواذه على تاريخه الخاص، على «خطه السردي الخاص»[61]. هذا هو شرط تجنب الأفخاخ والحلقات المفرغة الكامنة في الاندماج والسيطرة والإحباط و«نهاية الهوى». إنّ الهوية السردية، على عكس «الذات الحميمة» التي تكون تأمليةً فقط[62]، لا تستطيع

61 -إذا لم يحتفظ كلٌ من الطرفين باستقلاليته، إذا لم يعش تجاربه الخاصة، إذا لم يبنِ هويته الخاصة، كيف يستطيع تغذية الآخر بموارده الهوياتية؟ ألا يخشى أن يفضي انغلاق كلٌ من الطرفين في «أنا زواجية» من النمط الاندماجي، تعززها الأسرة «الجماعاتية» أو لا تعززها، بصورةٍ حتميةٍ إلى أحد المخرجين اللذين توقّعهما روسيل: الخواء الزواجي أو هروب الأكثر «تطويعيةً» لديهما؟

62- إذا كان فرانسوا سنغلي محقًا حين اعتبر في كتابه: Le soi, le couple et la famille الحبَّ كشفًا متبادلًا للذات كفاعل، فإنّ مسألة البناء الهوياتي للذات تبقى مطروحة. إذا كانت «الذات المجتمعية» تتطلب اعترافًا من مؤسسة (المدرسة التي تمنح الشهادات، رب العمل الذي يمنح وظيفة، الدولة التي تمنح جنسيةً...)، فماذا عن الاعتراف بـ «الذات الحميمة»، بالهوية الشخصية؟ إذا كان الأمر يتعلق بإعادة العثور داخل «عمق الذات» على ما يأتي من «عمق الأزمنة»، بالانتقال من تخيلي «الوهم السيَري» إلى واقعية «المظهر الخارجي» (رؤوس الأموال والقيم المنقولة عبر السلالة)، إذن فإنّ ما يدعوه سينغلي «تمفصل الذات المجتمعية مع الذات الحميمة» (مصدر سبق ذكره، ص 221)، أو «تقاطع مبدأين: مبدأ الأدوار =

الاكتفاء بالمحادثة والتوافق وتقاسم «قيمٍ مشتركة». هي بحاجةٍ إلى العزلة[63] والتطوير الشخصي و«استعادة الذات»، في تجاوزٍ للأدوار الوالدية والتفاعلات الغرامية. في ما وراء توحيد الذات (ذاتية الكائن ipséité)، هنالك استمراريته (mêmeté) التي تقتضي، كي (يعاد) بناؤها، عملًا انفراديًا، يكون موضع رهان.

قصص طلاقٍ وهوياتٌ سردية

كان لويس روسيل محقًا حين كتب، وفق هذا المنظور، «ربما كان رفض الزواج أفضل برهانٍ على الحب». وأضيف «وغالبًا ما يكون كذلك رفضُ المساكنة الدائمة» طالما أنّه صحيحٌ أنّ محنة الحياة المشتركة ليست مناسِبةً جدًا لبناء هويتين سرديتين ومستقلتين، تحترم كلٌّ منهما الأخرى (حتى إذا، وخصوصًا إذا كشفت كلٌّ منهما الأخرى). يمكن إيجاد برهانٍ على صعوبة التوافق بين «المثل الغرامي» وبين «السيرورة الزواجية» في قصص الطلاق التي تحللها إيرين تيري Irène Théry انطلاقًا من ملفات

= ومبدأ المثل الذاتي» (ص 223)، يصبح جدلًا بين ما دعوته بالأنا الاسمية (الهوية الثقافية، الموروثة، المنقولة: الاسم الذي «يصنعه المرء لنفسه» لاسيما أنّ لديه «اسمٌ أصلًا»...) وبين الهوية التأملية (المجتمعية، المكتسبة: الدور الممارس والمعترف به)، التي تفضي إلى إعادة إنتاجٍ (موسّعة) للمظاهر الخارجية وتحسّن مردودية رؤوس الأموال المستثمرة. على العكس من ذلك، تتطلب الهوية السردية بناءً مستقلًا، صياغة تاريخٍ شخصيٍ هامٍ «للنفس»، انظر الفصل الخامس.

63- حول هذا الموضوع، انظر التحليل الجميل الذي قام به بيتر إريك كريغ Peter Erik Craig, Identité: amour et solitude, dans Pierre Tap (éd.) Identité individuelle et personnalisation, Toulouse, Privat, 1986, p. 251-253.

التحقيق الاجتماعي المصاحبة لإجراءات الطلاق القانونية[64]. تظهر المؤلفة أنّ الأمر يتعلق، عبر السرد، بالمحاججة والإقناع وإيجاد معنىً لتاريخ الثنائي ومشاركته (أولًا مع القاضي الذي سيقرر حضانة الأبناء). كما تظهر مدى اعتماد إعادة الاستحواذ هذه على السياق الحقوقي. لكن ربما يكون الأكثر لفتًا للنظر في تحليلها هو البرهان الدقيق على الطابع الجنساني القوي لقصص الطلاق: فالنساء لا يروين القصة نفسها التي يرويها الرجال.

تميّز إيرين تيري وأحيانًا تعارض بين أسلوبين في رواية الطلاق: رواياتٌ درامية الطابع ورواياتٌ تراجيدية الطابع. ولتحقيق ذلك، تلتقط نمطين من الأحداث الكبرى في عملية رواية المطلّقين للمسارات الزواجية. تعني الأحداث المبلوِرة التي تظهر أولًا «بداية الأزمة»، استقرار «انكفاء الحب»، أصل المرحلة الأولية. تميّز الأحداث المُطلِقة «نهاية الأزمة»، الاقتراب من الخاتمة، أي الطلاق. في الروايات الدرامية، يكون الحدثان قريبين من بعضهما وفي جانب اللحظة الختامية (الطلاق). أما في الروايات التراجيدية، فيكون نمطا الحدث متباعدين ويكون الأول (المبلوِر) في جانب اللحظة البدئية (الزواج). يمكن تلخيص هذين الشكلين

64- انظر: Irène Théry, Le démariage. Justice et vie privée, Paris, Odile Jacob, 1993, p. 237-266. ألاحظ أنّ إيرين تيري تقدّم في هذا الكتاب تحليلًا بسيطًا وواضحًا لأزمة الهوية الشخصية التي يكشفها انفصال الزوجين قانونيًا: «نحن في الآن ذاته أكثر حريةً وأكثر انكشافًا، أكثر مسؤوليةً وأكثر تقلّبًا، أكثر استقلاليةً وأكثر هشاشة» (ص 376).

السرديين بعبارتين بسيطتين: في الدرامي، يجري سرد الطلاق بوصفه «قصف رعدٍ في سماءٍ صافية»، إنها كارثة؛ وفي التراجيدي، ينتج الطلاق عن واقع «وجود شيءٍ فاسدٍ في مملكة الزواج»، إنه قدر.

والحال أنّ إيرين تيري، بعد تحليل 218 روايةً أنثويةً و214 روايةً ذكرية، لاحظت وجود استقطابٍ جنساني قوي للروايات: روى 130 رجلًا المسار الزواجي بوصفه دراما (توافق 46 منهم مع رواية الزوجة السابقة) وروته 130 امرأةً بوصفه تراجيديا (منها 49 توافقًا). كيف يمكن تفسير هذا الفارق؟ تربط المؤلّفة هذا الواقع بنتيجةٍ أصبحت راسخةً، ومنذ وقتٍ طويل، في سوسيولوجيا الأسرة والصلات بين الجنسين: يحابي الزواج اجتماعيًا الرجال ولا يحابي النساء. يبدو أنّ بعض النساء أدركن بسرعة تعرّضهنّ للغش، لاسيما حين يتعلّق الحدث المبلور بالعنف الجسدي (13 بالمائة) أو غياب الزوج أو عدم كفاءته أثناء ولادة الطفل الأول (15 بالمائة) أو ارتكابه لخيانة (15 بالمائة)...

لكن هنالك تفسيرٌ آخر. إذا كانت الأشكال السردية متباينةً لدى (معظم) الرجال و(معظم) النساء، فربما يعود ذلك أيضًا إلى أنّ دلالة المسار السيَري متباينةٌ أيضًا. إنّ رواية المرء لطلاقه بوصفه دراما يعني المراهنة بكل شيءٍ على الثنائي، تشكيل «أنا زواجية» باعتبارها «تاريخًا مشتركًا» انصهرت فيه الأنا وأدركت أنّ الشرنقة تتمزق، أنّ التاريخ لم يعد له معنىً، أنّ «السماء تقع على رأسك».

أمّا روايته لثنائيّه المحطّم بوصفه تراجيديا، فهو يعادل إعادة بناء حياته الزواجية بوصفها سوء تفاهم، عاقبة خطأ، لا بل خطيئةً أوّلية ولّدت شقاءً حتميًا. من جانبٍ آخر، تتباين الأحداث المطلِقة: الرجال الذين استخدموا وصف الدراما في روايتهم أدركوا رحيل الزوجة (41 بالمائة) أو «رميهم خارجًا» (10 بالمائة)؛ والنساء اللواتي استخدمن وصف التراجيديا ذكرن بصورةٍ خاصة إما قرارهنّ بمغادرة المسكن (26 بالمائة) أو خطر التعرّض للضرب والعنف (18 بالمائة) أو خيانة الزوج (12 بالمائة).

في سبعٍ من كل عشر حالات، النساء هنّ اللواتي طلبن الطلاق. يتطابق هذا الواقع مع ما سبق: بالنسبة إليهنّ، دامت التراجيديا ما يكفي من الزمن وعليهنّ محاولة استعادة الذات. يمكن للنساء اللواتي طلبن الطلاق تحويل الحب الزواجي الخائب إلى حبٍ أموميٍّ حصري، شرط احتفاظهنّ بالأبناء الذين يوكل القاضي أمرهم إليهنّ في ثمانٍ من كل عشر حالات. تظهر رواياتٌ أخرى ذلك: يمثّل الأطفال رهانًا أساسيًا بالنسبة إلى النساء، أثناء الطلاق وبعده[65]، إذ يُعِدن بناء هوياتهنّ كأمهات. أما الرجال، فالأمر لديهم

65- انظر: Jérôme Deauvieau, Le divorce au féminin. Recompositions après rupture et perspective biographique. Mémoire de maîtrise de sociologie, Université Versailles - Saint-Quentin-en-Yvelines, septembre 1998.

تظهر هذه الدراسة، المستندة إلى نحو اثنتي عشرة مقابلةً سيَرِيةً لنساءٍ ينتمين إلى الفئات الوسطى وتتراوح أعمارهنّ بين 40 و55 عامًا، مدى تمايز عودة النساء المطلقات إلى هوية الأم عن المسارات الذكرية التي يعاد استثمارها في علاقةٍ زواجيةٍ جديدة.

مختلفٌ عنه لدى النساء، إذ تنخرط غالبيتهم العظمى بسرعةٍ في علاقةٍ غراميةٍ جديدة، زواجيةٍ غالبًا ثم أسرية[66]. وهم نادرًا ما يبقون وحيدين ويعيدون بناء هوية «زوجٍ جديد» بسهولةٍ يزيد منها ضمان استمرارية تاريخهم الشخصي عبر دورهم المهني أو المجتمعي.

ما هو مآلهم كآباء؟ إنّ جزءًا كبيرًا من الآباء المطلّقين يكفّون تقريبًا عن رؤية أبنائهم. بعضهم لا يسدد نفقتهم، ويقيم البعض الآخر معهم أو مع أبناء الزوجة علاقاتٍ جديدة، غير محدّدةٍ بصورةٍ جيدة، لا تعود تتطلّب مسؤولياتٍ تعليميةً ثقيلة، مجرّدة غالبًا من السلطة. هل لا يزالون آباء؟ إنه سؤالٌ يغذي التحليلات والسجالات والتأملات لدى الأخصائيين[67]. يتوافق هؤلاء جميعًا منذ ربع قرن على الإشارة إلى «تطور الرابط الاجتماعي بين الأجيال»، وهو تطورٌ يجمع بين «تعزيز الروابط بين الأمهات

66- انظر: Catherine Villeneuve-Gokalp, Du premier au deuxième couple: les différences de comportement conjugal entre hommes et femmes, INSEE, Congrès et colloques, n° 7, 1991.

67- انظر: Thierry Blöss, Les liens de famille, op. cit., p. 108-127؛

انظر كذلك: Irène Théry (éd.) Couple, filiation et parenté aujourd'hui, op. cit., p. 35-56؛

وأيضًا: Louis Roussel, La famille incertaine, op. cit., p. 183-220; Françoise Hurstel, Identité de père et classe ouvrière à Montbéliard aujourd'hui: trajectoires sociales et histoires singulières, dans Je, sur l'individualité, Messidor / Éditions Sociales, 1987, p. 155-180.

يقيم النص الأخير رابطًا وثيقًا بين «أزمة الأبوة» لدى بعض عمال مونبيليار، من المهاجرين الريفيين القادمين للعمل في مصنع بيجو، وبين استحالة نقل مهنةٍ لأبنائهم.

والبنات» (على أساس ممنوعاتٍ أقل) و«صعوبات نقل - المهنة خصوصًا - من الآباء إلى الأبناء» (مع مزيدٍ من النزاعات، لا بل الرفض)، و«تقلبات الروابط بين زوج الأم أو زوجة الأب وبين أبناء الزوج أو الزوجة» (التي تضع المبتدئين الذين لم يرزقوا بأطفالٍ سابقًا في مواجهة المجرِّبين الذين رزقوا بهم). تدعى هذه التطورات أحيانًا: «تقلبات الوالديّة»، وأحيانًا: «أزمة الأبوة».

لا تقدّم إيرين تيري العناصر اللازمة لربط الشكلين السرديين بصياغاتٍ متباينةٍ للعلاقات الجنسية والغرامية بين الأزواج المعنيين. لكننا نرى جيدًا مدى إحالة الدراما إلى وهم «أنا زواجية» من النمط الاندماجي في حين تفترض التراجيديا «أنا تأملية»، تقيم مسافةً بين الهوية الشخصية والأنا الزواجية، وتحافظ عليها. وكي يجري الحفاظ على هذه المسافة، يجب أن يحترمها الآخر، ما يمكن أن يبدو ضعيف الاحتمال (لاسيما بالنسبة إلى النساء) في أشكال الزواج «التقليدية». من هنا الريبة التي يعيد الحدث المبلور إحياءها. وعلى العكس من ذلك، تستبعد الهوية الاندماجية لـ «الأنا الزواجية» ضرورة مثل هذه المسافة. من هنا الذهول لدى إدراكها (ولاسيما بالنسبة إلى الرجال) حين يحصل الحدث المطلِق.

ليس هنالك معادلٌ لتحليل إيرين تيري لروايات الثنائيات (القديمة) غير المطلّقة. ما هو التاريخ الزواجي الذي تسرده؟ هل هنالك أشكالٌ سرديةٌ مناظِرةٌ للدراما والتراجيديا، تسمح برواية

مسارٍ زواجيٍّ إما بوصفه «سماءً دون غيوم»، سعادةً خاليةً من المشكلات تحمل كلّ سمات الزواج السماوي (ما يشبه ساغا* أسرية، تباركها الآلهة) أو كـ «مغامرةٍ دائمة»، إغواء كل يوم، باختصار ما يشبه ملحمة النجاح الزواجي[68]؟ ليس بوسعنا إلا الاقتصار على الفرضيات، وذلك لغياب معطياتٍ متينةٍ حول هذه المسألة. ألا يوجد تصدّعٌ قويٌّ بين الأجيال من وجهة نظر «خطوط الحياة الزواجية»[69]؟ ألا توجد لدى نساء أجيال ما بعد الحرب مشاريع أخرى للحياة غير إنجاز الأدوار المنزلية؟ ولدى الرجال أشكالٌ جديدةٌ للاستثمار السيري في الثنائي والأسرة؟ غير أنّ هذه «النماذج الجديدة» لم تصبح أكيدةً في أي مكان.

الخلاصة

كيف يمكن للمرء ألا يغريه ربط التطورات غير المحققة للوالدية والزواج بالسيرورة الثلاثية المحللة في هذا الفصل: انعتاق النساء

* الساغا Saga هي قصةٌ طويلةٌ تحكي عن تاريخ أجيالٍ عدة (م).

68- انظر: C. Dubar, Formes narratives, repères temporels et sphères d'action. Une hypothèse d'interprétation des formes identitaires, Communication à la journée "Biographies et récits de vie" IRESCO, mai 1999.
أقترح في هذا النص فرضية العلاقة بين بنية أشكال الهوية الأربعة (انظر الفصل الأول) وبين بنية الأشكال السردية الأربعة: التراجيديا والدراما والساغا والملحمة.

69- هذه العبارة مستعارةٌ من ميشيل لوكليرك أوليف Michelle Leclercq-Olive, Le dire de l'événement biographique, Lille, PU de Septentrion, 1997. بين الروايات التي تنقلها وتحللها، تتوافق رواية دانييل M. B. Daniel توافقًا حسنًا مع هذا النموذج للساغا دون تاريخ، انظر صفحة 93-120.

والفردانية الأسرية ومركزية العلاقة الغرامية؟ كيف يمكن، في حالة الطلاق أو الانفصال، فصم مختلف مكونات هذه السيرورة: إما إقالة الرجال من دورهم كآباءٍ وفرط استثمار النساء في أدوارهنّ كأمهات، الناتج عن «تراجيديا» هويتهنّ المفقودة كزوجات؛ أو المطالبة بالأبوة وصعوبات التفاوض مع الزوجة السابقة بالنسبة إلى الرجال الذين يواجهون «دراما» رحيل الزوجة وانهيار «أناهم الزواجية»؟ ربما لا يكون هذا كله جديدًا، إذا وضعنا جانبًا أنّ رهانات الهوية المرتبطة بالأسرة - أو الحياة الخاصة، أي أهميتها وتقلقلها الذاتيين في آن، تزايدت تزايدًا كبيرًا منذ الستينات في فرنسا.

كيف يمكن للناس ألاّ يحاولوا التفكير معًا في كلّ هذه التطورات: صعود النشاط المأجور لدى النساء؛ تزايد حالات الطلاق والانفصال؛ تعدد أشكالٍ غير مسبوقةٍ للحياة الخاصة؛ أشكالٌ جديدةٌ للأسر الأحادية الوالد والمعاد تشكيلها وغيرها؛ تحول الأدوار والمعايير والمسارات الزواجية والوالدية؟ كيف يمكن عدم ربط التطورات السابقة بتحولٍ كبيرٍ في الصلات بين الجنسين وكذلك بأساليب تقييم الذات وتعريفها، كرجلٍ أو امرأة؟ لقد تعدّلت الهويات الجنسانية: تزعزع النموذج القديم، لكن هل يوجد نموذجٌ جديد؟ يبدو أن لا. ما يرتسم هو تعدّد أساليب الحياة والتصورات والتمثيلات، أي تركيباتٌ غير مسبوقةٍ لأشكال

الهوية[70]، بدأ الباحثون التجريبيون إيضاحها وهي تُظهر أزمة الأشكال السابقة.

إنها الخلاصة الرئيسية التي يمكن استخلاصها من تحليلات هذا الفصل. ولا يقتصر الأمر على كوننا لم نعد نعرف جيدًا ما يعنيه كون المرء أبًا أو أمًا أو زوجًا أو زوجةً أو زوج أمٍ أو زوجة أب... (كان بإمكاني أن أضيف وأحلل الجدات والأجداد الذين يتطور دورهم أيضًا)، كما لا يقتصر على كوننا لم نعد نعرف جيدًا ما هو المعيار (الزواج أو عدم الزواج، الفصل أو عدم الفصل بين الشعور الغرامي وبين الأدوار الوالدية، أن يكون المرء أو لا يكون أبًا أو أمًا لأبناء الزوج أو الزوجة...)، بل إننا لم نعد متأكدين من معرفتنا العميقة بما هو الذكري والأنثوي، بما آلت وستؤول إليه الصلات الاجتماعية بين الجنسين التي بقيت دون تغييرٍ يذكر لكلّ هذا الزمن. بين إعادة النظر الجذرية في علاقات السيطرة والصورة الغائمة لـ «مساواةٍ دون تباين» وغموض الهويات الجنسانية المستقبلية، ليس لدى أحدٍ فكرةٌ واضحة. لقد أخذ كون المرء رجلًا أو امرأةً يتحول إلى مسألة تاريخٍ ومشروعٍ ومسارٍ سيري

70- ربما يتمثل أحد الأسباب الرئيسية لأزمة الهوية في أنّ الهويات الحميمة، «التأملية»، لا تشرعَن وتفتقر إلى المصادر (اللغوية، والذاتية بصورةٍ أعمّ) لتتمكن من التعبير عن نفسها وتدفع إلى الاعتراف بها، في حين تجري إعادة النظر في الأدوار الأسرية بجذريةٍ متفاوتة. كذلك، في حين تختلط الهويات «الثقافية»، النسَبية، تصبح المماثلات السردية، مشاريع الحياة، أكثر غموضًا منها في أيّ وقتٍ مضى، انظر الفصل الخامس.

و«بناء هويةٍ على مدى الحياة». رأينا في معرض تطرّقنا للنسوية والفردانية الأسرية وهشاشة الشعور الغرامي إلى أيّ مدىً أصبحت السجالات الجارية بين الباحثين، مثلها مثل روايات الناس، معقّدةً وتعدّديةً وغير قابلة للاختزال إلى تصنيفاتٍ بسيطة، إلى أشكالٍ تسهل مماثلتها[71]. كما رأينا المكانة التي يحتلها مصطلح «هوية» في هذه السجالات وتلك الأقوال، وكذلك الانفجار الهائل للمفردات المرافقة لها. سوف تظهر تتمة الكتاب، حسب ظني، أنّ الأمر مماثلٌ في كبرى مجالات الحياة الاجتماعية الراهنة، وعلى رأسها مجال العمل.

71- بصدد هذه السجالات المتعلقة بالنوع الاجتماعي، انظر الفصل السادس من كتاب: Faire de la sociologie. Un parcours d'enquêtes, Paris, Berlin, 2006.

الفصل الثالث

أزمة الهويات المهنية

يستدعي مفهوم الهوية المهنية التباساتٍ ينبغي محاولة الحدّ منها منذ البداية. مثلما شرحت في الفصل الأول، أنا لا أشير بهذه المصطلحات للمقولات المستخدمة في تصنيف الأفراد وفق نشاط عملهم (في فرنسا، الفئات الاجتماعية المهنية). كما لا أستهدف التسميات التي تستخدم في لحظةٍ معينةٍ في تعريف المرء لنفسه انطلاقًا من وظيفته (وهذه التسميات شديدة التنوع). ما أدعوه بـ «الهويات المهنية»، هو الأشكال الهوياتية وفق المعنى المحدد في نهاية الفصل الأول (تمظهرات أنا - نحن) ومثلما يمكن التقاطها في حقل نشاطات العمل المأجورة. يتقارب هذا المفهوم من ذاك الذي أطلق عليه سنسوليو: الهويات في العمل، وتحيل لديه إلى «نماذج ثقافية» أو «ضروب منطق فاعلين في تنظيم»[1]. لكنه يتمايز عن مفهوم سنسوليو بمظهرٍ هام: الأشكال

1- انظر: Renault Sainsaulieu, L'identité au travail. Les effets culturels de l'organisation, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1985 (1ère éd., 1977). يتضمّن هذا الكتاب التأسيسي، في طبعته للعام 1985، مقدّمة جديدة تثبّت عدد الهويات النمطية الملتقطة في الشركات بـ «أربعة نماذج ثقافية» وتقترح التسميات التي أصبحت تقليدية: الانسحاب والاندماج والتفاوض والألفة (انظر الفصل الأول).

المستهدفة ليست علائقية فقط (هويات فاعلين في نظام نشاط)، بل هي أيضًا سيَرية (أنماط مسار أثناء حياة العمل). الهويات المهنية أدواتٌ معترفٌ بها اجتماعيًا، بالنسبة إلى الفرد، في مماثلة بعضهم لبعض، في حقل العمل والوظيفة[2].

تسعى هذه المعالجة التصوّرية إلى التماثل مع المعالجة التي تمت في الفصل السابق بصدد الأشكال الهوياتية في حقل الحياة الخاصة. لكن إذا لم يكن مفهوم الأزمة، في مجال الأسرة والحياة الخاصة، جليًا بالنسبة للجميع وكانت هنالك ضرورةٌ لتبريره مطولًا، فهو طاغٍ منذ ثلاثين عامًا في مجال العمل والتشغيل والعلاقات المهنية في الخطابات التي تناولت المجتمع الفرنسي أكثر ربما مما هي الحال في تلك التي تناولت المجتمعات الصناعية المقارَنة، غير أنّ معناه متنوّع. يمكن تمييز ثلاثة معانٍ على الأقل لكلمة «أزمة» وفق ما إذا جرى تطبيقها على التشغيل (الأكثر شيوعًا) أو على العمل (الأكثر تعقيدًا) أو على الصلات الطبقية (الأكثر كتمانًا). سوف ألاحق تلك الدروب الثلاثة في هذا الفصل، محاولًا إلقاء الضوء على طبيعة السيرورات المدروسة. انطلاقًا من دينامية الرأسمالية بوصفها

2- انظر: Claude Dubar, Identités collectives et individuelles dans le champ professionnel, Traité de sociologie du travail, Bruxelles, De Boeck, 1994, p.363-380.
يوضّح هذا النص وجهة النظر الكامنة خلف مفهوم «الشكل الهوياتي» ويقترح التسميات الأربع التالية: خارج العمل، فئوي، شركاتي، وشبكي، موضحًا الفوارق بينها وبين تسميات رونو سنسوليو.

«تدميرًا خلاقًا» و«سيرورة عقلنة»، سأهتم بتطورات التشغيل وتحولات العمل، من حيث معناها والصلات الاجتماعية المرتبطة بها. بذلك، ستفضي مسألة الصلات الذاتية بالتشغيل والعلاقات داخل العمل وداخل صلاته الاجتماعية إلى محاولةٍ لتوضيح ما تعنيه أزمة الهويات المهنية بالمعنى الذي أعدتُ التذكير به أعلاه.

سيرورة التحديث: العقلنة والتدمير الخلاق

كان كلٌّ من ماركس وفيبر قد رأى جيدًا ما قدّمته الرأسمالية للتاريخ من جديدٍ جذري. وما دعاه الأول «انقلابًا مستمرًا في قوى الإنتاج»، جعل منه الثاني مظهرًا رئيسًا لـ «سيرورة عقلنةٍ تاريخية». تتمثّل هذه الأخيرة من وجهة نظر فيبر في نشر منطقٍ جديد في التفكير والنشاط في كل مكان، في كل دوائر النشاط، عقلنة غايةٍ - وسائل* تهدف إلى تحسين النتائج و«التحكم في المستقبل عبر التوقّع». ربما كان شومبيتر Schumpeter هو الذي وجد الصيغة الأكثر إيحاءً عبر تجميع وجهتي النظر السابقتين: التدمير الخلاّق الذي هو من وجهة نظره تلك السيرورة المتمثلة، بالنسبة إلى رأس المال وأصحابه، في تدميرٍ متواصلٍ لأشكال الإنتاج والتبادل القديمة لتستبدل بها أشكالًا أكثر «ابتكارًا»، أي

---

* تدعى أيضًا بالعقلانية الأداتية، وتتضمن جعل الفردانية المنفعية ألف باء سلوك الفاعلين. يصبح الفرد قادرًا على إجراء خيارٍ عقلاني انطلاقًا من «القيمة الناتجة عن الحصيلة مضروبةً بتصور إمكانية التوصّل إليها» (م).

أكثر فعاليةً من الناحية التقنية وأكثر مردوديةً من الناحية المالية في آن[3].

إنّه التحديث وفق التسمية الدارجة اليوم. ينبغي العودة إلى هذا المفهوم قبل أن نرى انعكاساته على التشغيل والعمل والصلات الطبقية، إذ إنّه يؤدي إلى تفسيراتٍ شديدة التباين، عاطفيةٍ أحيانًا، لشدة ما يمس تمثيلاتٍ ومعتقداتٍ متجذرةٍ بعمقٍ في الذاتيات. التحديث كلمةٌ تبثّ الخوف لأنها غالبًا ما تفهم حصريًا بوصفها سيرورة خصخصة وتبنّي معايير مردوديةٍ ماليةٍ وتنظيمٍ انتقائي، ما يقتضي تسريحاتٍ ونقلًا لأماكن العمل وقدرةً على التكيّف. بدايةً، غالبًا ما يوصف التحديث بأنّه اقتصادي، رديف انتصار «العقلانية الأداتية»[4]، سيادة المال، سيادة الانشغال الوحيد بزيادة الإنتاجية التي أصبحت بالنسبة إلى البعض فزّاعةً حقيقية. والحال أنّ ما أشار إليه فيبر بتعبير «عقلانية "وسائل-غايات"» (Zweckrationalitot) كان بالنسبة إليه حصيلة سيرورةٍ تاريخيةٍ طويلةٍ جرى تطبيقها بدايةً

3- انظر: Joseph A. Schumpeter, Capitalisme, socialisme et démocratie, Paris, Payot, 1965 (1ère éd., 1942). في هذا الكتاب الكلاسيكي، يقدّم شومبيتر حصيلةً نقديةً لـ «العقيدة الماركسية» مع إظهار اتفاقه مع ماركس بصدد الريبة في تمكّن الرأسمالية من «البقاء». وبصورةٍ موازية، يشكّك أيضًا في قدرة الرأسمالية القائمة على «العمل»، لاسيما إثر تفسيره الخاص جدًا للديمقراطية.

4- لا يعود تعبير «العقلانية الأداتية» لماكس فيبر، بل لفلاسفة مدرسة فرانكفورت (أدورنو Adorno وهوركايمر Horkeimer وهابرماس Habermas). وهم يشيرون بذلك إلى خضوع أشكال منطق الفعل كافةً إلى تعزيز «النظام» التقني - البيروقراطي، منطق المال والقوة، الذي يبتعد وينفصم عن «العوالم المعاشة» لدى الأفراد.

على كل الثقافات والأديان (بجعلها تنتقل من سيطرةٍ «جماعاتية» للسحر إلى أشكالٍ أكثر «تطويعيةً» من الانضواء الخاص والإرادي الذي كانت البروتستانتية تمثّل المآل بالنسبة إليه)، ثمّ على الفلاسفة وعلى الأنظمة الإدراكية الأخرى (بجعلها تنتقل من الميتافيزيقا التأمّلية إلى أشكال تفكيرٍ نقدي حول المعرفة) وأخيرًا على الاقتصاد والسياسة. جرت عقلنة الاقتصاد، بوصفه إدارةً للموارد النادرة، وأصبح «حديثًا» عبر الرأسمالية التي تفرض منطق السوق والمنافسة، وضمنها. لكن في الوقت نفسه، كانت الشركة، وقد صارت الوحدة الأساسية للمنافسة في السوق، تعقلن تنظيمها لدفعه إلى الحد الأقصى من التنافس وإلى التحكّم في المستقبل بصورةٍ أفضل. هذا هو السبب في أنّ المقاول يمثّل بالنسبة لفيبر وشومبيتر أيضًا شكلًا بارزًا للحداثة (انظر الفصل الأول). إنه في الآن ذاته ذاك الذي يتوصّل إلى الفوز بموقعٍ (تتفاوت ديمومته) في السوق وبناء شركةٍ عالية الأداء (لزمنٍ متفاوت)، أي «حديثة». لكنّ هذه الحداثة تعاني من صعوبات، اليوم كما البارحة، وربما اليوم أكثر من البارحة[5]. الأرجح أنّ سبب ذلك يكمن في أنها تبدو

5- من المدهش ملاحظة صدور ثلاثة كتب خلال الفترة نفسها تعالج بأسلوبٍ نقدي مفهوم الحداثة ومآلها، انظر: Antony Giddens, Les conséquences de la
Charles Taylor, Malaise و modernité, Paris, L'Harmattan, 1994 (1ère éd., 1991)
Alain Touraine, Critique و dans la modernité, Paris, Cerf, 1993 (1ère éd., 1989)
de la modernité, Paris, Fayard, 1992. يمكن العثور على نقطةٍ مشتركةٍ في هذه التأملات الثلاثة، تتجاوز التباينات العديدة: التطور الاجتماعي والبشري الجاري ليس ذاك الذي استبقه كبار مفكري الحداثة (انظر الفصل الأول).

تدميريةً أكثر منها خلاّقة، غير قابلةٍ للسيطرة أكثر منها مسيطرًا عليها، خطرةً أكثر منها واعدة.

على الرغم من ذلك، فثنائية شركة - سوق كحاملٍ للعقلنة ليست موجهةً فقط بالنسبة إلى فيبر نحو البحث المنهجي عن الربح (الفوري) الأكبر. بل هي تسعى أيضًا إلى التحكم في الزمن (المستقبل)، «التحكم في المستقبل عبر التوقّع»، القدرة على الفوز بمواقع مجزيةٍ والاحتفاظ بها. إنها نقطةٌ أساسيةٌ لأنها تفترض أشكالًا نوعيةً للمنافسة، تستند إلى مزايا تنافسيةٍ مبنيّةٍ على الاستباق. وللتوصّل إلى ذلك، ينبغي الابتكار. تطبيق الابتكارات هو منطق الاستثمارات البشرية والتقنية - بما في ذلك في التنظيم. هذا ما كان شومبيتر قد رآه جيدًا: أصبح الابتكار، التقني والبشري، القوة الإنتاجية الحاسمة في العقلنة الرأسمالية «الحديثة». إنه تدميرٌ خلاّقٌ لأنّه ينحو إلى إقامة أشكالٍ جديدةٍ للنشاطات (للمنتَج، للسيرورة والتنظيم، للتأهيل) تتيح اكتساب مزايا تنافسية، ليست قصيرة الأجل فحسب (اغتنام الفرص) بل في الأجلين المتوسط والطويل (التحكم في التقنية، في «المهارة الإنتاجية»). التحكم في الزمن، زمن «الساعات»[6]، هو الذي يمثّل الرهان الرئيسي

6- انظر: Philippes Delmas, Le maître des horloges, Paris, Odile Jacob, 1991. فضلًا عن وضع التحكم في الزمن في مركز سيرورة الحداثة التاريخية، يظهر هذا الكتاب بوضوح الدور الذي تلعبه الدول الكبرى في التطورات الأخيرة للعولمة. لكنّه يلاحظ أيضًا أنّ الدولة تتعرض لـ «أزمة هوية» بفعل «عودة الخاص» والشروخ بين المجموعات الاجتماعية والأجيال وفقدان الشرعية. وهو يدعو إلى «ثورةٍ اجتماعية» تعيد تأهيل النشاط العام، بما في ذلك دولة أوروبية محتملة وجدت أخيرًا هويتها...

للحداثة. والحال أنّ هذه الأخيرة تتضمّن «فاعلًا كبيرًا» ثالثًا في السيرورة، فاعلًا قادرًا على تأمين شروط الابتكار وضبط المبادلات، فاعلًا لا يكون منطقه «أداتيًّا»، بل «ناظمًا»، فاعلًا لا يهدف إلى تحقيق الربح الخاص بل إلى تحقيق المنفعة العامة. إنه الفاعل السياسي.

غير أنّ المحللين لا يتشاركون جميعًا في هذا الموقف. فبعضهم يعتبر اليوم أنّ «مجموعاتٍ اقتصاديةً وماليةً خاصة، لا الدول، هي التي تنوي السيطرة على العالم لتجني منه غنيمةً هائلة» وأننا نشهد «تحلل هوية الدول - الأمم»[7] وانتصار الليبرالية المغالية. وفق هذا المنظور، يصبح الابتكار مدمرًا محضًا، خاضعًا فقط لمقتضيات المردودية الفورية والمنافسة المحمومة، المضاربية المحضة. لكن هل يمكن الدفاع عن ذلك؟ هل يمكن تخليص استراتيجية الشركات الكبيرة عابرة القومية من القلق على المديين المتوسط والبعيد؟ وهل تستطيع هذه الشركات الاستغناء عن الاستثمارات الحكومية؟ هل تتمكن السوق العالمية من التطور دون قاعدةٍ أخرى غير قانون الأقوى؟ ألا تقتضي المنافسة العالمية مزيدًا من الابتكارات الإنتاجية؟ لا شيء يسمح بتأكيد ذلك، حتى إذا كان هنالك سجالٌ في هذا الصدد.

ربما كان الجديد منذ نصف قرن يتمثل في أنّ الشرط الأساسي للابتكار لم يعد «عبقرية» مخترعٍ أو «المنظومة الأخلاقية»

7- انظر: Ignacio Ramonet, Géopolitique du chaos, Paris, Galilée, 1997, p. 11 et 25

الشخصية لمقاول، بل البحث العلمي، وبصورةٍ أخص نقل البحث إلى الإنتاج. منذ الحرب الأخيرة على وجه الخصوص، أصبحت الدول الأمم الكبرى، تلك التي تدعى بـ «القوى العظمى»، هي الفاعل الذي لعب دورًا حاسمًا في هذه السيرورة عبر «برامج البحث الكبيرة» التي قررتها الهيئات السياسية وطبقتها. إذن، ينبغي ألا يضللنا مصطلح «أداتي»: إنه منطقٌ سياسيٌ بقدر ما هو اقتصادي، منطق مردوديةٍ (خاصةٍ) بقدر ما هو منطق سيطرةٍ (حكومية). و«الحروب العالمية»، المتبوعة بغزو الفضاء و«الحرب الباردة» (ومؤخرًا «حروب التدخل»، في الخليج وكوسوفو...) هي التي سمحت لشركات التسلح الكبرى (الحكومية أو الخاصة) وللمجمّعات العسكرية الصناعية بدفع الابتكار قدُمًا بفضل دمج البحث العلمي بالإنتاج. إنّ مسألة السياسات الاقتصادية وأهداف الفعل الحكومي هي إذن حقًا في صميم الحداثة التي تعتبر «المهارة الإنتاجية» والتحكم في التقنيات وفي التنظيم وبالتالي في المستقبل رهانها الأول. إنها ليست فقط مسألة شركةٍ وسوق، بل هي أيضًا شأنٌ سياسي، شأن دولة.

هنا تدخل مرحلةٌ جديدةٌ من سيرورة الحداثة، يطلَق عليها بصورةٍ متزايدة اسم العولمة. إنها بدايةً سيطرة الأسواق المالية على المبادلات، على المستوى العالمي. أصبحت رؤوس الأموال تجول دون أية حدود، في الزمن الفعلي، وتميل إلى فرض منطقها في المردودية الفورية على كل المعاملات المالية، لكنّها أيضًا

منافسةٌ واسعة النطاق على التحكم بالتقنيات ومصادر الثروة والابتكار، التحكّم بمنتجات المستقبل. تتمثّل المسألة في معرفة كيف ستنظّم مبادلات رؤوس الأموال والتقنيات والمعارف هذه، ومن سيقوم بذلك. فالحداثة ليست مجرد رؤوس أموالٍ ومعارف، إنها أيضًا قواعد، لا تزال غير كافيةٍ على نحوٍ كبير وغامضةً إلى حدٍّ بعيد. صحيحٌ أننا نرى ارتسام حركةٍ تتجاوز إطار الدول - الأمم وتحاول، بنتائج غير أكيدة، تعريف قواعد جديدةٍ على المستوى العالمي في مجال القروض المالية (البنك الدولي وصندوق النقد الدولي) وكذلك في مجال المبادلات (منظمة التجارة العالمية)[8]. نرى جيدًا المواجهات والانشقاقات حول هذا الرهان الحاسم الذي يمثله النفاذ إلى السوق العالمية ومواردها، إلى تقنيات المستقبل، إلى أشكال التنظيم الحديثة. نرى كيف تحاول أوروبا التزود بوسائل المساهمة في هذا التنافس الدولي وفي هذا التنظيم الجديد. لكن ما لا نراه بالوضوح نفسه هو تأثير سيرورة الحداثة هذه على حياة الأفراد اليومية وعواقبها على ظروف الحياة والمداخيل، وعلى الوظائف أولًا.

تطور الوظائف: الحالة الفرنسية

في مجال الوظائف، تتخذ سيرورة الحداثة التاريخية هذه (العقلنة والتدمير الخلّاق) على مدى التاريخ شكل تحويلٍ

8- حول عجز الحوكمة الاقتصادية العالمية وانحرافاتها، انظر Joseph E. Stiglitz, Un autre monde, Paris, Fayard, 2006.

للفائض[9]. فقد جرى بدايةً تدمير الوظائف الزراعية «التقليدية» لتغذية الآلة الصناعية الكبيرة. في النصف الأول من القرن التاسع عشر، كان سكان إنكلترا الزراعيون أول من سقطوا بطريقةٍ فظةٍ ومأسوية. كانت تلك حقبة القوانين المتعلقة بالفقر التي لم تحلّ أبدًا المسألة الاجتماعية، مسألة الإفقار، لكنّ الأمر انتهى بها إلى تسريع الهجرة الريفية وتوسع الصناعة، الحرَفية أولًا ثم المصنعية. شهدت البلدان الصناعية الأخرى كافةً السيرورة نفسها، بحقباتٍ وكيفيّاتٍ متباينة. فقد تفكّكت تدريجيًا فرنسا الريفية، العزيزة على قلب فرنان بروديل Fernand Braudel، على مدى أكثر من قرنٍ ونصف من الزمن، لكنّها لم تتغير في العمق إلا بعد الحرب العالمية الثانية. أفضت «نهاية الفلاحين» إلى «ثورةٍ فرنسيةٍ ثانية»[10] أدخلت فرنسا في منتصف الستينات عصر «الحداثة الصناعية»، العقلانية والحضرية، قوية النمو والعمالية، وهيكلتها نزاعاتٌ طبقيةٌ ومفاوضاتٌ حول الأجور. ورافق تطورٌ استهلاكيٌّ غير مسبوقٍ

9- في فرنسا، انتشرت نظرية تحويل الفائض بصورةٍ خاصةٍ على يد ألفريد سوفي Alfred Sauvy؛ انظر: La machine et le chômage, Payot, 1957.

10- انظر: Henri Mendras, La seconde Révolution française, 1965-1984, Gallimard, 1988. يتفق هذا العمل مع ملاحظات فرنان بروديل حول نهاية فرنسا الريفية (وكذلك البرجوازية): «تطورت فرنسا الريفية بين العامين 1945 و1975 أكثر مما تطورت من لويس الرابع عشر إلى بوانكاريه ...Poincaré»، انظر: L'identité de la France, t. 1: Espace et histoire, Paris, Arthaud-Flammarion, 1986, p. 234. من المؤسف أنّ بروديل لم يتمكن من كتابة مجلّده الثالث الذي كان ينوي إعطاءه العنوان التالي: الدولة والثقافة والمجتمع، فقد توفي في السابع من تشرين الثاني / نوفمبر 1985 عن ثلاثةٍ وثمانين عامًا...

انتصارَ عقلنةٍ في الشركات الفرنسية، غالبًا ما توصف بأنها «تايلورية – فوردية*»، بمساعدةٍ نشيطةٍ من الدولة الديغولية.

لكن في منتصف السبعينات، بدأ طورٌ جديد، يشير إليه الجميع بكلمة «أزمة»، دون أن يسبغوا عليها بالضرورة المعنى نفسه. نهاية «السنوات الثلاثين المجيدة» (1945 – 1975) هي أولًا توقف النمو لأسبابٍ ظرفية (تضاعف سعر النفط في العام 1973 أربعة أضعاف) وبنيوية (انخفاض مردودية رأس المال المستثمر). ثم جاء التزايد المستمر في البطالة، واتساع الهوّة بين السكان القادرين على العمل وبين الوظائف المتوافرة: نصف مليون عاطل عن العمل في العام 1974، مليون في العام 1978، مليونان في العام 1982، ثلاثة ملايين في العام 1996، على الرغم من التجميل العارض لـ «السنوات الثلاث المجيدة» (1987 – 1989). وهي ثانيًا صعود ما يدعى بالعرَضية[11]، صعود «أشكالٍ جديدة

---

* تنسب التايلورية للمهندس ف. تايلور (1856– 1915)، وهي تتضمن تنظيمًا علميًا لإدارة الشركات وتستند إلى عقلنة العمل الصناعي ونظام أجورٍ تحفيزي (بهدف تحسين المردودية) وتخصصٌ صارم. أما الفوردية، فهي تنسب إلى هنري فورد (1863–1947)، مؤسس الشركة التي تحمل الاسم نفسه، الذي أسس نظريةً للعمل بهدف زيادة الإنتاجية والإنتاج تستند إلى مبدأين: تقسيم العمل وزيادة القوة الشرائية لدى العمال (م).

11- إنّه مفهومٌ فضفاضٌ يتطلّب التحديد. يمكن على سبيل المثال التمييز، مثلما فعل سيرج بوغام، بين عرَضيّة العمل (أشكالٌ جديدةٌ من النشاط أكثر خضوعًا للمصادفة) وعرَضية الوظيفة (أنماطٌ جديدةٌ من عقود العمل)،

انظر: Le salarié de la précarité. Les nouvelles formes de l'intégration professionnelle, Paris, Puff, coll. "Le Lien social" 2000.

للوظائف» تمسّ بصورةٍ خاصة الشباب (في العام 1992، كان نصف الشباب القادرين على العمل البالغين من العمر 24 عامًا إما عاطلين عن العمل أو عاملين مؤقتين) والنساء (ثلاثة أرباع الوظائف بدوامٍ جزئي تحتلها نساءٌ ترغب معظمهنّ في العمل بدوامٍ كامل). في أواخر التسعينات، تغيّر مشهد التشغيل تغيرًا كاملًا: «تخرج فرنسا متأذيةً من خمسةٍ وعشرين عامًا انتقلت فيها من التشغيل الكامل إلى البطالة، من العالم الهانئ للثلاثين المجيدة إلى عالم التفاوتات والإقصاء»[12]. إنّ الانتقال من «المجتمع الصناعي» إلى مجتمعٍ يصعب التأكد من القدرة على تحديده تحديدًا جيدًا[13] هو في أزمة.

12- تعود الصيغة لدانييل كوهين Daniel Cohen, Où va le travail humain?, dans Les révolutions invisibles, Paris, Calmann-Lévy, 1998, p. 107. استعاد كوهين عنوان كتابٍ لجورج فريدمان Georges Friedmann يعود لمطلع الستينات، وقدّم إجاباتٍ مختلفةً بوضوح باعتبار أنّه التقط التطورات الهامة التالية: 1/ تناقص العمل التسلسلي؛ 2/ نمو القطاع الثالث في الاقتصاد؛ الثورة الصناعية الثالثة. في ما يخص التطور الأول، لاحظ أنّ «شخصية العامل المتخصص في العمل التسلسلي لم تختفِ: في العام 1991، كان 570 ألفًا منهم يعملون عملًا تسلسليًا في فرنسا، 20 بالمائة منهم يقومون بعملٍ منتظم و19 بالمائة يعملون وفق نوبات عمل (وفق Données sociales, INSEE, 1996)». تناقصت هذه الأرقام منذ مطلع الثمانينات.

13- من المثير للاهتمام ملاحظة أنّ فرانسوا دوبيه François Dubet ودانيلو مارتوتشيللي Danilo Martuccelli ترددا لحظة وصولهما إلى الاستخلاص والإجابة على سؤال عنوان كتابهما «في أي مجتمعٍ نعيش؟ (م)» في توصيف المجتمع الفرنسي في التسعينات، إذ لم يبدُ لهما مناسبًا أيٌّ من مصطلحات: «مجتمع ما بعد صناعي»، «مجتمع ما بعد حداثي»، «مجتمع استهلاكي»، «مجتمع رأسمالي متقدم»... وقد لاحظا وجود «نزاعاتٍ كبرى في التفسير» وغياب «مبدأ الكلّية». ألا يمثّل ذلك=

ذلك أنّ تحويل الفائض لا يجري أو أنه يجري بصورةٍ سيئةٍ جدًا في المجتمع الفرنسي، مع أنّ «نمو القطاع الثالث»* يسير قدُمًا (حتى إذا كان هذا المصطلح يخفي عدة سيروراتٍ غير متجانسة). ففي العام 1968، بلغت نسبة العاملين في الصناعة 44 بالمائة من اليد العاملة الفرنسية، وانخفضت إلى 28 بالمائة فقط في العام 1998 و24 بالمائة في العام 2006. في العام 1968، كان القطاع الخدمي، التجاري وغير التجاري، يستوعب في فرنسا 45 بالمائة من القادرين على العمل، وارتفعت هذه النسبة إلى 66 بالمائة في العام 1998 وإلى 69 بالمائة في العام 2006. وفي حين كان العمال، وفق تعريف المعهد الوطني للإحصاء والدراسات، يمثّلون نحو 40 بالمائة من السكان القادرين على العمل (أكثر من نصف الرجال) وفق إحصاء العام 1975، لم تعد هذه النسبة تمثّل إلا أقل بقليلٍ من 20 بالمائة في العام 2005[14]. لكنّ جزءًا كبيرًا من اليد العاملة العمالية القديمة الفائضة لا يجري تحويله، وذلك لنقص الوظائف المتاحة بالتأكيد، لكن كذلك بسبب الحراك وسياسة التحويل الفعالة للقدامى إلى الوظائف الجديدة. هذا ما ضاعف بالنسبة إلى تلك اليد العاملة، وكذلك لجزءٍ كبير من أبناء العمال من غير

= كله مؤشراتٍ فاضحةً على وجود أزمة هوية، وفي الوقت نفسه وجود أزمةٍ في «علم الاجتماع التقليدي»؟ انظر: Dans quelle société vivons-nous?; Paris, Seuil, 1998.

* قطاع الخدمات (م).

14- نتنقل بالنسبة إلى الفترة نفسها من 28 إلى 56 بالمائة من الموظفين والمهن الوسيطة والعليا من العاملين بأجر. نلاحظ أنّ عدد النساء يكاد يساوي عدد الرجال.

الحائزين على شهاداتٍ يمكن بيعها في سوق العمل، حالات البطالة، لمدةٍ وسطيةٍ أصبحت تطول تدريجيًا[15]، والعرضية (وظائف محددة المدة، وظائف مدعومة غير قابلة للتجديد، العمل بالوكالة، الخ) والتقاعد المبكر (تنخفض أكثر فأكثر نسبة السكان العاملين الذين تفوق أعمارهم خمسين عامًا منذ مطلع الثمانينات، وهذا الانخفاض أسرع لدى النساء منه لدى الرجال). فرنسا معنيةٌ بصورةٍ خاصةٍ بانعدام تحويل الفائض هذا الذي يؤدي إلى مختلف أشكال ما بدأنا ندعوه بالإقصاء[16] منذ النصف الثاني للثمانينات.

15- تزايدت البطالة طويلة الأمد (التسجيل منذ أكثر من عام في الوكالة الوطنية للتشغيل ANPE) في الثمانينات. وقد ازداد بنسبة الضعف متوسّط القدَم في البطالة بين العامين 1975 و1989. في التسعينات، بعد تناقصٍ طفيف، عادت البطالة طويلة الأمد إلى التزايد قبل أن تستقر، انظر: Didier Demazière, Le chômage de longue durée, Paris, PUF, coll. "Que sais-je?" 1995.

16- انظر: Serge Paugam (éd.) L'exclusion, l'état des savoirs, Paris, La Découverte, 1996 في المقدّمة، يظهر سيرج بوغام كيف أنّ المفهوم، الذي أصبح رسميًا في مطلع التسعينات (لاسيما بعد القانون المتعلق بالدخل الأدنى للاندماج RMI في فرنسا وأبحاثٍ رافقت تطبيقه)، لم تعد له علاقةٌ بمفهوم الستينات والسبعينات الذي كان يشير إلى «مجموعاتٍ اجتماعيةٍ تتميز بالإقصاء بحكم الواقع». أصبح المفهوم مرتبطًا بـ «إدراكٍ جماعيٍّ لتهديدٍ يجثم على شرائح من السكان متزايدة العدد وغير محمية»، ص14-15.

نرى إذن جيدًا التدمير، ونرى الإبداع بصورةٍ أقل، ولكنّه حدث أيضًا. يذكّر روبير كاستل Robert Castel بانتظامٍ[17] بأنّ عدد العاملين بأجرٍ في فرنسا في أواخر القرن العشرين لم يصل أبدًا إلى هذا الحد (19.6 مليونًا في العام 1995) وأنّهم يمثّلون 86 بالمائة من السكان القادرين عن العمل، في العام 1995 كما في العام 1975. صحيحٌ أنّ أنماطهم اختلفت، وإذا كانت أشكال العمل قد تنوعت كثيرًا، فالعمل أيضًا تحوّل. يمكن أن نحاول إجراء موجزٍ تمثيلي: حلّ مجتمعٌ عاملٌ بأجرٍ جديدٌ، يعمل في مجال قطاع الخدمات، مزودٌ بمعارف معلوماتية، أقل نزاعيةً - لكن أقل ضبطًا - محلّ المجتمع القديم، الصناعي، اليدوي، النزاعي والتفاوضي. وقد ازدادت الفئات المكوّنة من عاملين بأجرٍ حصلوا على شهادات عليا زيادةً كبيرةً بأعدادها وبوزنها النسبي: «كوادر عليا ومتوسطة» (تسميات ما قبل إحصاء 1982)، مهنٌ فكريةٌ عليا ووسيطة (تسمياتٌ حالية)، موظف(ـة) أو موظفون (موظفات)، غالبيتهم من النساء (في غضون ثلاثين عامًا، ازداد عدد النساء

17- توجد الصيغة في كتاب: Robert Castel, Centralité du travail et cohésion sociale, dans Jacques Kergoat et al. (éd.) Le monde du travail, Paris, La Découverte, 1998, p. 53 وهي إعادة تركيبٍ لجدل طويلٍ جرى تفصيله في نهاية كتاب Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat, Paris, Fayard, 1995. في نهاية تحليلٍ تاريخيٍّ طويل، خلص كاستل إلى تفتت مجتمع العاملين بأجرٍ بفعل أزمةٍ للدولة الاجتماعية هي في الآن ذاته فقدانٌ للفعالية (بسبب نقص الوسائل الكافية لكن ليس فقط لهذا السبب) وأزمة شرعية (إثر خسارتها للفعالية لكن ليس فقط لهذا السبب). سوف نعود إلى هذه المسألة في الفصل الخامس، بصدد سياسات مساعدة الشباب على الاندماج.

بمقدار 5 ملايين امرأة من مجمل السكان القادرين على العمل، مقابل مليون رجل...). شهدت نشاطاتٌ معيّنة ازدهارًا غير مسبوق: المعلوماتية والتجارة والبحث والتطوير والاستشارة والتعليم والتأهيل والصحة والعمل الاجتماعي والأمن... تكمن إحدى كبرى المشكلات في أنّ هذه الوظائف المستحدثة لا يحتلها - إلا استثنائيًا - أولئك الذين كانوا يحتلون الوظائف التي جرى تدميرها (ولا حتى أبناؤهم غالبًا). من هنا ما نلاحظه من انقسامٍ بين سوق العمل والمجتمع، من «شرخٍ اجتماعي»، من «فقرٍ جديد»، من «عرَضية» تتواتر كلها، في أعلى المراتب أحيانًا، منذ خمسةٍ وعشرين عامًا، وبصورةٍ خاصةٍ منذ منتصف التسعينات.

كاستل محقٌ بتحدثه عن «تفتت مجتمع العاملين بأجر» حين ينظر من منظور التنظيمات الاقتصادية والحماية الاجتماعية للعاملين بأجرٍ ومخاطر «إلغاء انضواء»[18] بالنسبة إلى أولئك الذين

18- غير أنّ مفهوم «إلغاء الانضواء» الذي قدّمه روبير كاستل يثير مشكلةً باعتبار أنّه يوحي بأنّ البديل بالنسبة لمن هم أكثر عوزاً هو إما «الانضواء» تحت راية مجتمع العاملين بأجر (عبر التشغيل والحماية الاجتماعية ومردود العمل) وإما الانعزال، غياب الروابط الاجتماعية، التبعية (عبر الدخل الأدنى للاندماج والمبالغ المقدّمة كمساعدة). والحال أنه يوجد دربٌ ثالثٌ هو درب الانضمام إلى حركات دفاعٍ ونضالٍ جماعي، كحركة العاطلين عن العمل على سبيل المثال و/أو حركة «المجردين». إنه شكل انضواءٍ ليس إدماجيًا ولا تابعًا...
انظر: Didier Dermazière et Maria Téréna Pignoni, Chômeurs: du silence à la révolte, Paris, Hachette, 1998.

يحملون شهاداتٍ أقلّ، أولئك الأكثر هشاشةً، الأقل حمايةً. وهو محقٌّ حين يتحدث عن «أزمةٍ» تخصّ «مفاعيل التنافس الذي تحوّل إلى قانونٍ اقتصاديٍّ لا منافس له كما تخص القدرة على التكيّف التي تجري ترقيتها إلى مرتبة المقتضى الوحيد في إدارة الوظائف». وهو محقٌّ حين يجد جذرًا لذلك في «الهيمنة المتزايدة لرأس المال المالي الذي يهاجم دون هوادةٍ أنظمة حماية العمل التي نشأت في إطار الدول - الأمم»[19]. لذا، يمثّل تطبيق الدول - وأوروبا حاليًا - لسياساتٍ اجتماعيةٍ جديدةٍ ضرورةً حيويةً في مواجهة هذا التفتت. لكنّه لا يستطيع حلّ كل شيء: تترافق أزمة التشغيل، أزمة تنظيم سوق العمل، بأزمةٍ في العمل. كما ينبغي طرح مسألة العمل نفسه، أي مسألة معناه[20]، من وجهة نظر الابتكار (الاقتصادي) والاندماج (الاجتماعي) وإنتاج هويةٍ (شخصية). ما السبيل إلى الخروج من هذه الأزمة التي تجعل فرنسا «مريضةً بالعمل»[21]؟

19- انظر الحاشية رقم 17.

20- أسمّي «معنى العمل» مكوّن الهويات المهنية المرتبطة بالصلة مع وضع العمل، النشاط وعلاقات العمل في آن، انخراط المرء في النشاط واعتراف الشركاء (لاسيما أولئك الذين يحكمون على النتيجة) به. انظر الجزء الأخير من La socialisation, op. cit., 1991, p. 199-256.

21- انظر: Jacques De Bandt, Christophe Dejours, Claude Dubar avec Charles Gadéa, Catherine Teiger, La France, malade du travail, Paris, Bayard, 1995.

تحولات العمل: الاتجاهات والتقلّبات

لا يُطرح السؤال السابق إلا إذا اعتقدنا بوجود مستقبلٍ للعمل المأجور. أمّا إذا اعتقدنا أنّ «العمل - الوظيفة في سبيله إلى الاختفاء»، مثله مثل «مجتمع العاملين بأجر»، وأنّ «فكّ الارتباط بالعمل يتقدّم في كلّ مكان» وأننا نمضي نحو «مجتمع اختيار الزمن والنشاط المتعدد»، فيكون المنظور مختلفًا[22]. أمرٌ شرعيٌ أن يمثّل مجتمعٌ كهذا مشروعًا سياسيًا شاملًا، طويل الأجل، طوباويًا بأفضل معاني الكلمة. لكن أن يصف اتجاهًا ملموسًا وتطورًا قائمًا وحركةً تؤدي إلى «نهاية العمل»، فهو أمرٌ أشدّ إثارةً للجدل بكثير. لقد خلط السجال حول هذا الموضوع في فرنسا على الدوام بين هذين السجلّين: سجلّ الاتجاهات التي يمكن التقاطها وسجلّ المشروع المرغوب[23]. سوف أقتصر حاليًا على الأول. من وجهة

22- انظر: André Gorz, Le travail-fantôme, dans Le monde du travail, op. cit., 1998, p. 30-32. يستعيد هذا النص الحجج التي جرت معالجتها مطولًا في Misères du présent, richesse du possible, Paris, Galilée, 1997. إنّ تجميع تأكيداتٍ ترتبط بالاتجاهات «الموضوعية» للوظيفة والعمل المأجور (الذي يدعوه غورز العمل - الوظيفة) وبالمواقف «الذاتية» للشباب في بلدانٍ صناعيةٍ عديدةٍ، التي تعلي شأن تفتحهم، هو الذي يخلق كربًا مستمرًا. ويتمّ بصورةٍ إرادية تسويد الصورة المقدّمة للعمل - الوظيفة لإظهار تناقضها مع تطلعات الشباب في مجال النشاطات الباعثة على التفتّح. ليست هذه حال الكتاب الذي يقدّم مواقف الشباب الألمان تجاه العمل: Rainer Zoll, Nouvel individualisme et solidarités quotidiennes, Paris, Kimé, 1992.

23- نجد توضيحًا لهذا الخلط بين الحكم «الواقعي» على تطورات العمل وبين حكم «القيمة» على العمل في كتاب دومينيك ميدا Dominique Méda, Le travail, une =

النظر هذه، فإنّ التأكيد على أنّ العمل يبقى مركزيًا في العملية الاقتصادية والتنظيم الاجتماعي والتطور النفسي يعني ببساطةٍ محاولة تفسير معنى السيرورة التاريخية الجارية وليس اتخاذ موقفٍ سياسيٍّ أو أخلاقيٍّ حول توجهاتٍ يتوجّب السعي إلى جعلها تنتصر. ربما يؤدي الخلط بين السجلين إلى مأزقٍ يتمثّل في الفصل الجذري بين الاقتصادي وبين «الاجتماعي» و«النفسي»، وفي عدم إبقاء الكثير لـ «السياسي»[24].

= valeur en voie de disparition, Paris, Aubier, 1995. تميل المؤلفة إلى المقارنة بين نتيجة أبحاث الباحثين التي تذكرها وبين مواقف مبدئيةٍ حول قيمة العمل، وكذلك تمرّر بانتظامٍ تحليلًا لـ «مفهوم العمل» في الأنظمة الفلسفية الكبرى ضمن تقديراتٍ حول النشاطات أو علاقات العمل في المجتمع الراهن. كما أنّ دومينيك شنابر Dominique Schnapper التقطت هذا التمرير في كتابها: Contre la fin du travail, Paris, Textuel, 1997.

24- هذا العجز في السياسي بعدٌ جوهري. وهو يبرز على سبيل المثال في تحليلات جيريمي ريفكين Jeremy Rifkin في كتابه: La fin du travail, trad., Paris, La Découverte, 1996 (1ère éd., 1995)، الذي يتطرّق إلى المجتمع الأمريكي حيث تحقّق، في رأي الكاتب، الانقسام الاجتماعي وانتشر إقصاء «الأقليات» (السود في الغيتوات، ذوي الأصول الأمريكية اللاتينية...) انتشارًا كبيرًا. يبدو لي أنّ المقارنة، [مع فرنسا (م)]، التي رسمها ميشيل روكار Michel Rocard في مقدّمته للكتاب محفوفةٌ بالمخاطر طالما أنّها تضفي المصداقية على أطروحةٍ تتضمّن عدم وجود أيّ إيجابيٍّ أو تفتّحٍ يمكن توقّعهما من «النشاطات التي تديرها السوق» وأنّ الهدف الحيوي الوحيد هو «الانتقال من المصائر المكرّسة للعمل الإنتاجي وحده إلى مصائر مكرّسةٍ للاستخدام التضامني والخلاّق للزمن الحر» (صفحة XVII). يبدو لي ذلك الرأي مثار جدلٍ على نحوٍ كبير.

الأطروحة التي سأطوّرها هنا هي التالية: التغيرات في العمل، التي يمكن التقاطها عبر أعمال الباحثين (وتحقيقاتي الخاصة) متناقضة. فالتطورات التي بدأت في وقتٍ معين «تُكبَح» لاحقًا، والاتجاهات الظاهرة في سياقٍ معيّنٍ «متعثّرةٌ» جدًا في سياقٍ آخر، والتحولات الهائلة في قطاعٍ ما تكون لا مرئية تقريبًا، بل معاكسةً أحيانًا، في قطاعٍ آخر. هذا هو السبب في أنّ ابتكار شكلٍ هوياتيٍّ جديد ، تنظيم النحن (التطويعي) وفي الآن عينه التصوّر الجديد للأنا (العلائقي والسيَري) الذي أمكن التقاطه هنا أو هناك، لا يبدو لي قيد التحقّق. ظهوره مأزومٌ اليوم. في سعيي للبرهان على ذلك، سوف أحاول الاستناد إلى بعض الأعمال التي تسمح بالتقاط اتجاهاتٍ مؤثرةٍ فاعلةٍ في مجال العمل في الحقبة الأخيرة. وقد فضّلت ثلاثةً، مع علمي أنّ انتقائي تعسّفيٌّ وموجّهٌ بوضوح: إنها اتجاهاتٌ ذات تأثيراتٍ هوياتيةٍ هامة، تمزج بين العقلنة والابتكار، تمسّ صلات العمل ولا تمسّ أشكال التشغيل ولا فئاته، تخص المتطلبات التي يدفع بها أرباب العمل وأصحاب القرار السياسيون قدُمًا لتوظيف «الموارد البشرية» أو تأهيلها أو إدارتها وكيفية تفاعل العاملين بأجرٍ معها[25].

25- أفاد التقاط «الاتجاهات المؤثرة» من ثلاثة عروضٍ غنية جدًا بالنتائج البحثية:

J. Kergoat, J. Boutet, H. Jacot, D. Linhart (éd.) Le monde du travail, Paris, La Découverte, 1998, M. De Coster et F. Pichault (éd.) Traité de sociologie du travail, Bruxelles, De Boeck, 1994 (2 éd. 1997) et M. Lallement, Le travail, une sociologie contemporaine, Paris, Gallimard, "Folio-Essai" 2007.

كما سهّله انعقاد ندوة بعنوان «العمل: أبحاثٌ وآفاق» في مدينة ليون في كانون الأول/ديسمبر 1992 ونشر عددٌ من دراساتها في الأعداد الخاصة لمجلاتٍ مثل:

Sociologie du travail, Futur antérieur, Projet, etc.

العمل كحلٍ للمشكلات

يتطرّق الاتجاه الأول إلى تعريف ما يكوّن جوهر نشاط العمل. لقد أصبح هذا النشاط بصورةٍ متزايدةٍ وبأشكالٍ متنوعةٍ نشاطًا لحلّ المشكلات لا للتنفيذ الميكانيكي للتعليمات، لتطبيق الإجراءات المحدّدة مسبقًا. من الواضح أنّه ينبغي ربط هذا الاتجاه الجديد بشكلين كبيرين من العقلنة يتمثّلان في أتمتة وسائل الإنتاج واستخدام المعلوماتية في تجهيزات العمل. نجد في الخمسينات والستينات أشكالهما الأولى في الصناعات المتطورة كالإسمنت والصناعات البتروكيميائية والتعدين والمجال النووي على سبيل المثال، ومشكلتهما هي إدارة تصريف المخزونات. لكننا نجدهما أيضًا كامنين، منذ مطلع الخمسينات، في أوائل الورشات المؤتمتة المزودة بآلات نقل، في مصانع رينو التي درسها آلان تورين Alain Touraine[26] في مطلع الستينات، قدّم بيير نافيل Pierre Naville حصيلةً لأشكال الإنتاج هذه التي دعاها «الأتمتة»، واعتبر أنّها أقلّويةٌ جدًا في الصناعة الفرنسية وأنّ تعميمها غير أكيد[27]. بعد

26- انظر: Alain Touraine, L'évolution du travail ouvrier aux usines Renault, Paris, éd. du CNRS, 1995. لا شك في أنّ هذا الكتاب هو أول كتابٍ في فرنسا استنتج، على أساس الملاحظات والتحليلات، ما سيؤول إليه بعد ثلاثين عامًا «نموذج الكفاءة». انظر: Claude Dubar, La sociologie du travail face à la qualification et à la compétence, Sociologie du travail, 2/1996, p. 179-196.

27- انظر: Pierre Naville, Vers l'automatisme social, Gallimard, 1963. على عكس تشاؤم فريدمان بصدد تطورات عمل العمّال، يحلّل نافيل تحليلًا إيجابيًا حركة الأتمتة المزدوجة التي أُدخلت إلى الإنتاج وتطور مفهوم «التأهيل البشري =

ثلاثين عامًا، أدّى اختراع المعالِج Processeur وحمّى المنافسة وضرورات الإدارة وإلغاء مهامٍ تكراريةٍ كثيرة أخذتها الآلات على عاتقها إلى السماح لنموذج المراقبة الفعّالة للسيرورات المستمرة هذا بأن يصبح أكثر انتشارًا، لا في الصناعة وحدها، بل كذلك في الخدمات.

لا يلغي انتشار هذا الشكل من العمل «التايلورية»[28] إلغاءً نهائيًا، لكنّ العمل البشري تحوّل تحوّلًا عميقًا: لم يعد العمل التسلسلي الذي خلّده شابلن في فيلم الأزمنة الحديثة الشكلَ المسيطر اليوم في العمل البشري المعاصر. كما ينبغي توجيه التحية إلى علماء العمل الآلي الفرنسيين[29] الذين كانوا بين أوائل

= والاجتماعي» في المجتمع. وحتى إذا كان يتوقّع «مآسي» في سيرورات العقلنة تطيح ببنية الوظائف، فهو لا ينضمّ إلى الموقف «المأسوي» عند فريدمان الذي لا يراهن إلا على «خارج العمل» لتعويض الاستلاب الذي تقوم به التايلورية...

28- بدأ السجال «ما بعد التايلوري» أو «النيوتايلورية» في سوسيولوجيا العمل منذ مطلع السبعينات، وهو يبدو لي اليوم أقلّ حيويةً بكثيرٍ لأنّه حُسم على نحوٍ واسع؛ هنالك حركتان تتعايشان باستمرار: حركةٌ تهدف إلى التقاط وحتى إعلاء شأن المعارف ومهارة المشغّلين (من عمالٍ وتقنيين ومهندسين...) للسماح بالابتكار وحركةٌ تهدف إلى إنكار «الكفاءات» المبذولة في نشاط العمل والتحكّم فيها لتحقيق أقصى ربحٍ وعقلنة الإنتاج. كل شيءٍ مرتبطٌ بحركة الدورة المعتبرة (الابتكار، التقييس، إعادة التأهيل) وبالسياق المعني.

29- انظر: F. Daniellou, A. Laville, C. Teiger, Fiction et réalité du travail ouvrier, Les Cahiers français, n° 209, 1983, p. 39-45. أصل تنظير التباينات بين «العمل المحدّد» و«العمل الحقيقي» تحقيقٌ أجري في الفترة 1969-1972 في مصنعٍ جبليٍّ لأجهزة التلفاز غربي فرنسا، حيث سمح التحليل المستند إلى علم العمل الآلي بإبراز أشكالٍ غير مسبوقةٍ للنشاط وحل المشكلات وقوة الابتكار لدى العاملات، على الرغم من أنهنّ كنّ يعتبرن «غير مؤهّلات» ومجرد «منفذات».

من ميّزوا، لدى العمال المتخصصين في العمل التسلسلي، بين «العمل النظري» (المهام المتوجب أداؤها وفق مكتب التخطيط) وبين «العمل الحقيقي» (نشاط العمل، ما يقوم به هذا أو تلك ممن ينفّذون مهامهم). المشغّل ليس منفعلًا ولا خاضعًا بالكامل، بل «يطوّر طرائق عمليانيةً تحفّز موارده الخاصة»، وهو «يدير باستمرارٍ مجموعةً من الأحداث التي تسمح له بتقرير أفعالٍ ينبغي القيام بها»، كما «يعيد ترتيب الأهداف المحدّدة ويتدبّر أموره بالوسائل المتوافرة لديه»، و«يطبّق مهارةً متكاملةً لبلوغ نتائجه». باختصار، فالعمل المشتهر بأنه الأكثر مكننةً والذي يعتبر الأقل تأهيلًا هو، على طريقته، نشاطٌ لحل المشكلات، حتى لو لم يكن ذلك إلا بسبب المخاطر وسوء التشغيل غير المقدّرة في نظام الإنتاج. لكن لا يجري الاعتراف بهذا النشاط، بل الأسوأ أنّه يجري إنكاره، ليس عبر التنظيم وفرض إكراهات الوقت فحسب، بل كذلك عبر الأجر وغياب كلٍّ من المستقبل والاعتراف والصعود المهني.

والحال أنّ أولئك الذين يلاحظون تحولات العمل ويحللونها، آخذين بالاعتبار «العمل الحقيقي» وليس المحدّد فحسب، يبدون متفقين تمامًا على الاعتراف بأنّ «المحدّد ينحو إلى الانمحاء، في حين ينحو مستوى التطلبات إلى الزيادة»[30] في سياقاتٍ متنوعةٍ منذ

30- انظر: François Guérin, L'activité de travail, dans Le monde du travail, op. cit., p. 176. الكاتب أخصائيٌّ في دراسة العمل المؤتمت، وهو يظهر جيدًا كيف يمكن أن يترافق في بعض السياقات تناقص «المحدّد» مع تزايدٍ في النتائج. وبالفعل، هنالك عدة طرائق لتحديد الأهداف، الواضحة أو غير الواضحة، الواجب بلوغها =

الستينات. لاشكّ أنّ الوقت مبكرٌ لإعادة رسمٍ دقيقةٍ لمراحل السيرورة التي أدّت إلى «ترتيبات الإدارة» تلك التي تنتشر في كل الشركات الكبيرة الباحثة عن المنافسة، من «إضرابات العمال المتخصصين» مطلع السبعينات إلى «المجموعات نصف المستقلة» أواخر العقد نفسه وعبر «حلقات الجودة» و«مجموعات المشاريع»، بالصلة مع الأتمتة والانتشار الكثيف للمعلوماتية الميكروية. أيّا كان الأمر، اختلف المشهد وانتقل مركز نشاط العمل الأكثر «تعميمًا»: «أخذ الفعل الإنتاجي يتوسّع وينتقل نحو الأعلى ويميل إلى أن يصبح نشاط إدارةٍ شاملةٍ للسيرورة وللتدفقات الفيزيائية والمعلومات؛ وهو يكتسب الطابع الذهني ويزداد استقلاليةً.»[31]

أرجو ألا يساء فهمي: إنّ إدراك قادة الشركات لكل الفوائد التي يستطيعون جنيها من هذه المهارات المُدخَلة التي كان يجري إنكارها في الماضي و«توسيع القدرة على التفكير في أشكال

= على الأقل، إن لم تكن الوسائل. انظر مقال كورين شابو Corinne Chabaud, in Les analyses du travail. Enjeux et formes, CEREQ, n° 54, 1990.

31- انظر: Gilbert de Terssac, Autonomie dans le travail, Paris, PUF, 1992. يتميز هذا الكتاب بأنّه يظهر بصورةٍ حسيةٍ كيف ينتشر التنظيم المشترك، الذي أعاد تحديثه جان دانييل رينو Jean-Daniel Reynaud في كتابه Les règles du jeu (A. Collin, 1989)، في الشركات، بالتزامن مع انتشار أتمتة الإنتاج وإدخال المعلوماتية إلى تجهيزات العمل. تركّزت أشكال التنظيم «القاعدية» هذه بدايةً في الصناعات المتطورة، ثمّ امتدّت إلى قطاعاتٍ أخرى وحوّلت ترتيبات التحكّم السابقة وصلة المشغّلين بالعمل.

التنظيم والطرائق التشغيلية لتشمل العاملين بأجر وتحثّهم على تطوير التشخيصات واقتراح التحولات»[32] التي غيّرتها الصلات الاجتماعية في العمل تغييرًا كليًا ليس السبب في جعل الاعتراف بالعاملين بأجر التنفيذيين أمرًا مكتسبًا وفي اختفاء السلطة التراتبية. ما أريد قوله هو أنّ العمل، حتى أكثره «اعتياديةً»، قد أصبح رهانًا لاعترافٍ بالذات و«فضاء كلام» يمكن استثماره (أو لا) و«حقل مشكلات» ينبغي إدارتها ومحاولة حلّها (أو لا) و«فضاء التزاماتٍ ضمنية»، ولم يعد فضاء «إرغامات طاعةٍ واضحة»[33]. من يتحدث عن رهانٍ يتحدث في الآن ذاته عن التقلّب والتورّط القوي. هل سيصبح العمل، حتى المأجور منه، فرصة إبداعٍ شخصيٍّ وجماعيٍّ يجري الاعتراف به وإعلاء شأنه بالنسبة لعددٍ متزايدٍ من العاملين بأجر، أم أنّه على عكس ذلك سيصبح ضرورةً للبقاء عبر إنجاز مهامٍ يقلّ شأنها أكثر فأكثر؟ لم يحسم شيءٌ حقًا حتى الآن. ترافق دعوة

32 انظر: Gilbert de Terssac, op. cit., p. 126.

33- انظر: Josiane Boutet, Quand le travail rationalise le langage, Le monde du travail, op. cit., p. 153-164. تظهر المؤلفة جيدًا كيف تستدعي ترتيبات الإدارة بصورةٍ متزايدةٍ كلام العاملين بأجرٍ وكتاباتهم. لكنّ هؤلاء يستندون غالبًا إلى تصورٍ «تقنويٍّ وآلويٍّ للتواصل» متمايز عن تصورٍ «إدراكيٍّ وذاتيٍّ بيني». إذا كانت «مهارة التواصل» تصبح فعلًا كفاءةً مهنيةً في بعدها المعرفي، فهي لا تنتج هويةً إلا في بعدها الاجتماعي الذي يفترض إعادة استحواذٍ شخصيةً وجماعيةً لأدوات الإدارة هذه. من أجل أمثلة على إعادة الاستحواذ في سياقاتٍ شديدة التباين في الشركة البيروقراطية الكبيرة، انظر:

Delphine Mercier, Frédéric Séchaud, Pierre Tripier, Management tools in the process of Globalization, C. Mako et C. Warhust (éd.) The management and Organisation of Firm in the Global Context, University of Gödöllö Press, 1999, p. 127-136.

العاملين بأجرٍ إلى الإبداع[34]، إلى حلّ ما يعترض من مشكلاتٍ وجعل الاستثمارات تدرّ المال، بعقلناتٍ تقسم النشاطات وتفتتها وكذلك تفعل بالهيئات التي تمارسها. يتغلغل التنافس والتباري في الشركات ويقسمان العاملين بأجر، لاسيما وأنهما يترافقان بتقليص عدد الوظائف وبعقلنة «الموارد البشرية». وهذا يسمح بفهم تدفّق «نموذج الكفاءة» في الثمانينات والتسعينات في الشركات كما في المجتمع بأكمله.

العمل كتطبيقٍ للكفاءات

نصل هنا إلى اتجاهٍ مؤثّرٍ ثانٍ كان امتدادًا للاتجاه الأول وأثّر عليه. فقد تطوّر «منطق الكفاءة» بشكلٍ شبه متزامن مع ذلك الاتجاه في منظمات العمل وبعض فروع النظام التعليمي في فرنسا اعتبارًا من منتصف الثمانينات[35]. يتمثّل هذا المنطق بدايةً في إعادة النظر في تصوّرٍ للتأهيل غالبًا ما يوصف بالبيروقراطي، مكتسبٍ

34- نذكّر بأنّ العمل ليس مجرد مشقّةٍ وكدح، بل هو أيضًا إنجازٌ وابتكار. في اللغتين الألمانية والإنكليزية، تطلق عليه كلمتان: labor وwork, arbeit وwerk. انظر حول هذه النقطة: Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, trad., Paris, Gallimard, 1973. مسألة الإبداع كتحقيقٍ للإنجازات بذاتها هي في صميم سيرورة الهوية الشخصية. انظر الفصل الخامس.

35- انظر: Lucie Tanguy et Françoise Ropé, Savoirs et compétences à l'école et dans l'entreprise, Paris, L'Harmattan, 1996. يظهر التحليل المقارن لترتيباتٍ مثل «مرجعيات الكفاءة» في التعليم التقني (أو التأهيل المستمر) و«اتفاقات الشركات» وكذلك في مجال التعدين (CAP 2000) بجلاءٍ المنطق المشترك الذي يربط شخصنة المعارف وتطبيق «الكفاءات» واقعيًا برهان التقييم الاجتماعي.

مسبقًا ومصادقٍ عليه بشهادة، يعطي الحق في تعيينٍ في «مستوى تصنيفٍ» (وأجرٍ) يتوافق مع مستوى الشهادة ويضمن لاحقًا تقدمًا في الأجر مع القِدم، آليًا إلى هذا الحدّ أو ذلك. كان المجلس الوطني لأرباب العمل الفرنسيين هو الذي شنّ آنذاك، بالتعاون مع مستشارين، «معركةً» حقيقيةً لفرض مفهوم الكفاءة هذا، غالبًا مكان مفهوم التأهيل، وفي الآن ذاته تعرّضت الشركة لإعادة تأهيلٍ واسعةٍ في المجتمع الفرنسي وأعيد تعريفها بوصفها «مجتمعًا تعاقديًا تنافسيًا»[36]. بالنسبة إلى منظري الإدارة المسماة بـ «التعاضدية»[37]، كانت الكفاءة تعني قبل كلّ شيءٍ مساهمة العاملين بأجر في تنافسية شركتهم. إذن، يعود للشركة تقييم تلك الكفاءة (لحظة التوظيف) وتطويرها (عبر العمل وتنظيمه)

36- انظر: Yvon Cannac et la CEGOS, La bataille de la compétence, Paris, éditions d'Organisation, 1984. يعيّن هذا الكتاب انطلاقة هجمةٍ شنّها المجلس الوطني لأرباب العمل الفرنسيين CNPF من أجل إحلال منطق الكفاءات المكتسبة فرديًا داخل العمل التي لا تعترف بها إلا الشركة على أساس الأداء محلّ منطق التأهيل المكتسب جماعيًا انطلاقًا من شهاداتٍ مهنية. في واقع الأمر، لا تزال الشهادة تلعب دور الغربلة لحظة التوظيف، ما يجعل جدّة هذا المنطق في سياق نسبة بطالةٍ مرتفعة وتضخّمٍ في الشهادات أمرًا نسبيًا. انظر التحليلات المطورة في كتاب:

C. Dubar et C. Gadéa (éd.). La promotion sociale en France, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1999.

37- في العام 1983، صدر في فرنسا كتابان في الوقت ذاته تقريبًا، ساهما في نشر هذا الشكل من الإدارة: H. Peter et P. Waterman, Le prix de l'excellence, paris, Interéditions و G. Archier et H. Syryex, L'entreprise de troisième type, Paris, éd. d'Organisation.

والاعتراف بها (عبر الأجر، وأحيانًا عبر الصعود المهني). أثناء هذا الطور الأوّل، أصبح التأهيل المستمر للعاملين بأجر، بإشراف الشركة وداخلها، رهانًا استراتيجيًا وأدى إلى ابتكاراتٍ متباينة، ترتبط ارتباطًا وثيقًا أحيانًا مع تحولاتٍ في تنظيم العمل والإدارة (إدارة الوظائف، لا بل الكفاءات التي تدعى أحيانًا «تقديرية»).

أثناء هذه المرحلة، تطوّر وانتشر «كتابٌ مقدّسٌ» حقيقيٌّ لـ «الكفاءة»، سرعان ما تحوّل إلى نوعٍ من العقيدة لدى الإدارة والمستشارين. أصبحت المعرفة والمهارة وحسن التصرف ثلاثة مصادر للكفاءة، سرعان ما تتبعها المزايا التي ينبغي المطالبة بها و/أو تطويرها لدى العاملين بأجر كافةً: المبادرة وحس المسؤولية والعمل ضمن فريق. من جانبٍ آخر، سبق وأشرتُ[38] إلى أنّنا نجد هذه «المزايا» حرفيًا تقريبًا في توصيات الخمسينات من أجل تأهيل «الكوادر» الذين كانوا يعتبرون آنذاك «مديرين». يمكن تحليل التأهيل المستمر، المترافق غالبًا مع إنشاء «مجموعات» متنوعةٍ (ميزة، تقدم، الخ...) بوصفه مجال «معركةٍ هوياتيةٍ» حقيقيةٍ[39] تسمح بانتقاء العاملين بأجر المزودين بهذه «المزايا»

38- انظر: C. Dubar et P. Tripier, Sociologie des professions, Paris, A. Colin, 1998, p. 230 et s.

39- انظر: Danièle Linhart, Le torticolis de l'autruche. L'impossible modernisation des entreprises françaises, Paris, Seuil, 1991. وما تدعوه المؤلفة «معركةً هوياتية» هو الاستراتيجية الإدارية المتمثّلة في بخس شأن الهويات الجماعية أو المهنية أو الطبقية لتحويل العاملين بأجرٍ (من بقي منهم) إلى هوية شركةٍ نادرًا ما تفضي إلى اعتراف، حتى في حال النجاح.

ومساعدة الآخرين على اكتسابها. «هوية الشركة»، الاتفاق مع أهدافها الاستراتيجية والسعي لتحقيقها، هي التي كانت تربط بين هذه السلوكيات في ما بينها. كان أولئك الذين يبقون بعيدين يشعرون بالتهديد، إذ كانت مشاركتهم الحرجة أو عدم مشاركتهم يدلان على أنهم إما «غير أكفاء»، أو «نزاعيون». كانت الثمانينات أيضًا حقبة تراجعٍ جديدٍ عانت منه الحركة النقابية، التي أصبحت أضعف في الشركات الكبيرة الخاصة أو المخصخصة.

تميّزت الحقبة التالية (التسعينات) بمعطىً جديد للكفاءة. فإثر نهاية «الثلاث المجيدة» (86-89)، أعتم السياق الاقتصادي مجددًا، وعادت نسب البطالة إلى الارتفاع، بما في ذلك بطالة الكوادر، وانخفضت استراتيجيات المجموعات الكبيرة انخفاضًا واضحًا. لم يعد واردًا لعب ورقة «هوية الشركة» التي تقتضي مساراتٍ مهنيةً داخليةً وعمليات تأهيلٍ ثقيلةٍ ومكلِفة وإدارةً تشاركيةً محفوفةً بالمخاطر. إذ ساد حينذاك مفهومٌ جديدٌ هو مفهوم قابلية التشغيل[40] الذي تضمّن تغيرًا هامًا باعتبار أنّ الشركة لم تعد هي المسؤولة أولًا مسؤوليةً جماعيةً عن كفاءات العاملين بأجرٍ لديها، بل أصبح كلّ عاملٍ بأجرٍ مسؤولًا عن اكتساب كفاءاته

40- انظر: Bernard Gazier, L'employabilité, radiographie d'un concept, Sociologie du travail, 3, 1990, p. 76-98. انظر أيضًا: Les stratégies des ressources humaines, Paris, La Découverte, "Repères" 1993. ينبغي الإشارة إلى أنّ الوكالة الوطنية للتشغيل قد ساهمت بقوةٍ في نشر هذا المصطلح في فرنسا.

الخاصة والحفاظ عليها[41]. يمضي وضع حصيلة الكفاءة، عبر قانون كانون الأول / ديسمبر 1991، في هذا الاتجاه تمامًا. وقد منحت الشرعة الأوروبية لـ «التأهيل طيلة الحياة» (Life- long learning) لهذا التطور الأخير علامته الأوروبية في العام 1996.[42]

في نهاية هذا المسار، يخرج منطق المنافسة معدّلًا بشكلٍ ملموس. لم تعد المدرسة ولا الشركة (حتى بتنسيقهما معًا) هما اللتان تنتجان الكفاءات التي يحتاجها الأفراد لدخول سوق العمل والحصول على دخل واكتساب الاعتراف بهم، بل هم الأفراد أنفسهم. إنهم مسؤولون عن كفاءاتهم بمعنيي الكلمة: عليهم اكتسابها وهم الذين سيتأثرون إن لم يتحلّوا بها. سوف تسمح لهم حصيلة الكفاءة بمعرفة موقعهم في هذه السيرورة. سيتوجب عليهم تشكيل محفظة كفاءاتٍ يخرجونها إذا أرادوا أن يجري توظيفهم. إنّ فكرة الحق الفردي في التأهيل التي أقامها قانون أيار/مايو 2004 في فرنسا يمضي في الاتجاه نفسه: تولّي المرء لتأهيله الخاص المستمر بنفسه. وبما أنّ الكفاءة تأهيلٌ يندمج بالفرد الذي يتمثّله طيلة مساره ويتعلمه بنشاطٍ أثناء التأهيل، فيمكن «بيعها» أو «تأجيرها» لزمنٍ محدّدٍ إلى شركةٍ تعتبر أنها بحاجةٍ إليها لهذا

41- هكذا قاربت العقيدة كثيرًا النظرية النيوكلاسيكية لرأس المال البشري التي تعتبر التأهيل استثمارًا فرديًا ينبغي استخلاص ريعٍ منه،

انظر: C. Dubar et Gadéa, La promotion sociale en France, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1999, p. 47-49.

42- المصدر نفسه، ص 56-60.

الهدف أو ذاك، وإذا لم تجد ما هو أفضل لدى متقدّمٍ آخر. إمكانية التشغيل هي بدايةً: البقاء في حالة كفاءةٍ وتنافسيةٍ في السوق (مثلما يحافظ المرء على «لياقته» البدنية) ليتمكّن، ربما، من أن يحظى بعملٍ ذات يوم، من أجل «مهمّةٍ» محدَّدةٍ ومحدودة، من أجل «أداءٍ» محدّد. إنها الكلمات الجديدة في علاقةٍ هي في الواقع قديمة: علاقة «المهني» بزبائنه، علاقة الخدمة.

العمل كعلاقة خدمة

ربما كان ذلك التحوّل أهمّ تحولات العمل، إذ إنّه يطال معناه نفسه. فضلًا عن ذلك، فهذا التحوّل يخصّ بصورةٍ كامنةٍ كلّ الناس: العاملين في القطاع الخاص وفي الوظائف الحكومية، من الشركة الكبيرة إلى الشركات الصغيرة والمتوسطة، العاملين بأجرٍ «غير النمطيين» وغير العاملين. إنّه يرافق في الآن ذاته تطورات العمل الصناعي والزراعي والحرفي وحركة توجّه النشاطات إلى القطاع الخدمي. وهو يضع في صميم نشاط العمل العلاقةَ بالزبون، «داخليًّا» كان أو خارجيًّا، نهائيًا أو «وسيطًا»، مباشرًا أو «غير مباشر». كما يجعل الثقة مكوِّنًا مركزيًا في العلاقة وإرضاءَ الزبون عنصرًا أساسيًا في نجاح الشركة ونيل الاعتراف. إنّه يرافق حركة تحوّل الشركة البيروقراطية والمغفلة والمغلقة إلى شركةٍ - شبكة، تربط وحداتٍ صغيرةً تقيم مع السوق صلةً مباشرة.

في الشركات الكبيرة، تبدأ الحركة بالتزامن مع انتشار إلزامات النوعية وتعاليم الإدارة التشاركية. يتوجب على كلّ عاملٍ بأجرٍ أن يعتبر نفسه مزوِّدًا لزبونٍ أو عدة زبائن وزبونًا لأحد المزودين أو لعددٍ منهم. هذه العلاقة زبون - مزوّد هي مركز ترتيبات «النوعية التامة». كما أنها تبريرٌ لحالات إعادة التنظيم في إدارة الإنتاج، وفي الشركة بأكملها. لم يعد الأمر يتعلق بالإنتاج أولًا وبمحاولة بيع ما تمّ إنتاجه تاليًا، بل بالاستجابة إلى مطالب السوق، بوضع «الزبون النهائي» في مركز النشاطات، بالتفاعل مع تطورات رغباته، باستباق سلوكياته الشرائية ومحاولة تحريضها. يمكن لهذا الزبون أن يبرر إعادات التنظيم الكبرى في الإنتاج: تتمثّل عبارة «في الوقت المحدد تمامًا» في إطلاق إنتاجٍ انطلاقًا من طلبيةٍ مع تحسين النوعية وتقصير المواعيد، عبر إدماج إدارة الإنتاج بالإدارة التجارية الشاملة. إنها ورقةٌ حاسمةٌ في المنافسة.

لكنّ تغير الشكل التنظيمي هو الحاسم: تكون الشركات الصغيرة والمتوسطة المسماة بـ «المبتكِرة» نموذجًا[43]، والعلاقة بالزبون رفيعةَ الشأن دائمًا وتعتبر «ميزةً تنافسية». وهي أكثر

43- انظر: Michaël J. Piore et Charles F. Sabel, The Second industrial Divide. Possibilities for Prosperity, New York, Basic Books, 1984. يمثّل هذا الكتاب انعطافةً في الاستراتيجيات الإدارية، إذ يكشف أداء الشركات الصغيرة والمتوسطة الابتكارية في وادي السيليكون، أو شركات إيميلي روماني Emilie Romagne، أنّ المديرين أصبحوا يعلون شأن تأسيس الشركات لفروعٍ صغيرةٍ متواصلةٍ في ما بينها. سيؤدي ذلك إلى ولادة الشركة - الشبكة.

شخصنةً، كما أنها أكثر قربًا ومرونةً. Small is beautifull: يجري إعلاء شأن الفضاء المحلي وعلاقات الثقة وتقاسم ثقافةٍ مشتركة[44].

بناءً على هذا «النموذج»، سوف تتزايد مكانة التسويق في الشركات الراغبة في «التقرّب من الزبون»، «الالتصاق بمطالبه»، «أن تصبح تفاعلية». بفعل ذلك، تتحوّل الشركة الكبيرة: فهي تتخلص من مركزيتها ومن بيروقراطيتها وتتشظى إلى وحداتٍ متواصلةٍ في ما بينها وتصبح في نهاية المطاف شركةً - شبكةً معولمة[45]. وبفضل المعلوماتية، يجري أيضًا تحويل التنظيم الممركز والبيروقراطي إلى شبكةٍ من الوحدات التي تُعتَبر شركاتٍ صغيرةً ومتوسطةً توضع موضع التنافس في ما بينها، انطلاقًا من مشاريع ومشعرات أداء. تصبح العلاقة بين «المركز» و«الوحدات» مماثلةً لتلك التي تجمع بين «آمرٍ» ومقاوليه.

44- حول نموذج الشركات الصغيرة والمتوسطة، ولاسيما «الأنظمة الصناعية المتموضعة» والسيرورات الهوياتية المبنية حول نظام التبادل المحلي الذي يعمل على أساس الثقة المبنية على تقاسم هويةٍ ثقافيةٍ مشتركة، انظر: Jean Saglio, Échange social et identité collective dans les systèmes industriels localisés, Sociologie du travail, XXXIII, 4/1991, p. 529-544.

45- حول الشركة - الشبكة المعولمة، مثلما تنتشر اليوم في معظم أرجاء البلدان الصناعية، انظر: Manuel Castells, La société en réseau, trad., Paris, Fayard, 1998. يؤكّد المؤلّف في هذا الكتاب على أنّ الهوية في هذا النمط من المجتمعات السائرة نحو التكوّن والتي يدعوها «الرأسمالية المعلوماتية» تصبح الرهان الأعظم للسيرورة الجارية لأنّ «البحث عن هويةٍ يصبح المصدر الأول للدلالة الاجتماعية»، يصبح «المصدر الوحيد للمعنى»، وهو يندرج في «تراكبٍ ثنائي القطب بين الشبكة والذات» (ص 23-24).

لم تعد الشركة - الشبكة التي تنشأ من هذا التحرّك تبيع منتجاتٍ فقط، بل تبيع أيضًا (وتشتري) خدمات، على نحوٍ حصريٍّ أحيانًا. لم تكن هذه الأخيرة تمثّل إلا 48 بالمائة من التشغيل في العام 1975، وأصبحت تمثّل 66 بالمائة في العام 1992 و74 بالمائة في العام 2006. لقد شهدت «الخدمات التجارية في الشركات» أعلى نمو: خدمات معلوماتية، مالية، تجارية، نصائح. غالبًا ما تملك الشركة الكبيرة «خدماتها / زبائنها الداخليين» وشبكتها من «الزبائن / المزودين الخارجيين»: عبر جعلهم في موضع تنافس، يتغلغل السوق في الشركة بالتزامن مع محاولة الشركة تنظيم سوقها. هكذا، تصبح بعض الخدمات معياريةً، لا بل تصبح «صناعية» بل وحتى «تايلورية»، في حين تصبح خدماتٌ أخرى شخصانيةً وتمارس «الإنتاج المشترك» للخدمة عبر تطبيق علاقة «مهني» بزبون[46]. الشركة - الشبكة هي التي تحدّد «مهامًا» لحل المشكلات، والعثور على ابتكاراتٍ أو إقامتها، وزيادة زبائنها وجعلهم أوفياء لها.

في فرنسا الثمانينات والتسعينات، أصبح هذا النموذج، الغارق في القدم، لعلاقة الخدمة بين «مهنيٍّ» مشهودٍ له بذلك وبين «زبائنه» (عميل client وليس زبون customer فقط) «نموذجًا مرجعيًا» حقيقيًا، ليس في الشركة الخاصة المبتكِرة فحسب، بل

46- انظر: Jean Gadrey, Les services, dans Le monde du travail, op. cit., p. 83-92؛ وكذلك: Jacques de Bandt, Les services dans les sociétés industrielles, Paris, Economica, 1985.

كذلك في عالم الخدمات الحكومية. يتعلّق الأمر بتحويل الموظفين إلى مهنيين، أي أنّهم يزودون بالخدمات مستخدمين ارتبطوا بهم بعلاقة ثقةٍ يحاولون إشباع حاجاتها على أفضل نحو. إنها ثورةٌ ثقافيةٌ صغيرة يجري البحث عنها بهذه الصورة في عالم الإدارة الفرنسية، حيث لا تزال تسود غالبًا ثقافة التحكم البيروقراطية والحماية التراتبية والانغلاق تجاه المواطنين[47]. رهان هذه الثورة هو تحولٌ هوياتيٌّ حقيقيٌّ في عالمٍ لا نزال نجد فيه غالبًا هوياتٍ فئويةً ناتجةً عن تاريخٍ نقابيٍّ مديد.

أزمة الهويات الفئوية المهنية

شهدنا في فرنسا منذ ثلاثين عامًا تفكك قطاعاتٍ اقتصاديةٍ كاملةٍ كانت قد انتظمت، أحيانًا منذ وقتٍ طويل، على أساس «جماعات المهن»[48] وصمدت إلى هذا الحد أو ذاك أمام العقلنات اللاحقة. بعد «نهاية الفلاحين»[49]، شهدت فرنسا عاجزةً إغلاق مناجم الفحم وأفول «عمال مناجم الأعماق»[50]، وأزمة صناعة

47- انظر أعمال مركز سيوسيولوجيا المنظمات، ولاسيما: Catherine Grémion, L'identité dans l'administration, in J. Chevallier (éd.) L'identité politique, Paris, PUF, 1994, p. 270-278. انظر كذلك: Jean-Pierre Dupuy et Jean-Claude Thoenig, L'administration en miettes, Paris, Fayard, 1985.

48- حول هذا المصطلح المستخدم في عالم المهن، انظر: Denis Segrestin, Le phénomène corporatiste. Essai sur l'avenir des systèmes professionnels fermés, Paris, Fayard, 1984.

49- انظر: Henri Mendras, La fin des paysans, Paris, A. Colin, 1967.

50- انظر: Claude Dubar, Gérard Gayot, Jacques Hédoux, Sociabilité minière..., op. cit., 1982. انظر أيضًا: Diana Cooper-Richet, Le peuple de la nuit, Paris, Perrin, 2003.

الحديد والتحول الكامل لعمل «مهنيي صناعة الحديد»[51] وتغيّراتٍ جذريةً في التعدين، ما أدى إلى تسريحاتٍ وإغلاق مصانع وتحولاتٍ مؤلمةٍ «لعمّال التعدين»[52]، الخ. بدا كأنّ أسلوبًا جماعيًا في ممارسة المهنة وتنظيم المرء لذاته وتعريفها انطلاقًا من هذه المهنة وبناء كل حياته حولها قد انهار ليحل محله عالمٌ آخر.

هوية المهنة هي نموذج الهوية الجماعاتية التي تفترض إذن وجود «جماعة» يمكن ضمنها نقل «طرائق الفعل والإحساس والتفكير» التي تمثّل في الآن ذاته قيمًا جماعية («الوعي الفخور») ومعالم شخصية («مهنة في اليد»). وهي تقتضي عمومًا تماهياتٍ مبكرة لدى الصبيان مع مهنة الأب التي تنتقل في الأسرة، قبل التعلّم في مكان العمل مع ربّ عملٍ (يكون أحيانًا الأب نفسه). وهي تستند إلى «جماعاتٍ ذات صلةٍ بالفعل الجماعي»[53] تسمح في الآن ذاته بالدفاع عن مصالح العاملين المتماهين مع قادتهم النقابيين وكذلك بالاعتراف بـ «جماعات مصالح» تضم العاملين وأرباب العمل حول أهدافٍ مشتركة، «قواعد فائقة»[54]، تضمن بصورةٍ خاصةٍ بقاء المؤسسة وتطورها.

51- انظر: Jean Gustave Padioleau, Quand la France s'enferre, Paris, PUF, 1981
انظر أيضًا: Serge Bonnet, L'homme de fer, 4 t., Paris, éd. du CNRS, 1982-1986.

52- انظر بصورةٍ خاصة: Michel Pinçon, Désarrois ouvriers. Familles de métallurgistes dans les mutations industrielles et sociales, Paris, L'Harmattan, 1987.

53- انظر: Denis Segrestin, Les communautés pertinentes de l'action collective, Revue française de sociologie, 2, 1980.

54- انظر: Jean-Daniel Reynaud, Les règles du jeu. Action collective et régulation sociale, Paris, A. Colin, 1989.

من أجل إحياء الهويات المهنية، لابدّ من استقرارٍ نسبيٍّ في القواعد الناظمة لها وفي الجماعات التي تدعمها. يتحقق هذا الشرط خصوصًا حيث توجد «أسواقٌ مغلقةٌ للعمل»[55]، محميةٌ نسبيًا أو كليًا من المنافسة ومتمتّعةٌ بدعم الدولة. حين تفتح الحدود وتتداعى الحواجز الجمركية وتصبح السياسات العامة أكثر ليبراليةً، تتعرّض هذه «الأسواق المغلقة» للتهديد. هذا ما جرى في فرنسا منذ أكثر من ثلاثين عامًا، بعد فترةٍ طويلةٍ من الحمائية. بفعل ذلك، أدى تقسيمٌ دوليٌّ جديدٌ للعمل إلى أفولٍ كبيرٍ لنشاطاتٍ كانت في الماضي مزدهرة. لم تكن هذه المرة الأولى في التاريخ الاقتصادي الفرنسي التي يحدث فيها مثل هذا الأمر[56]. لكنّ الصدمة تميّزت بقسوتها هذه المرة، وبرز من هذا التحول مشهدٌ جديدٌ تمامًا.

بدايةً، مسّت أزمة الهويات المهنية بصورةٍ خاصة العمال الذين دخلوا المناجم والمصانع والورشات في الخمسينات والستينات. كان يوجد بينهم العديد من الفلاحين القدامى، وبصورةٍ خاصةٍ عمالٌ مهاجرون. وقد اندمجوا إلى هذا الحدّ أو ذاك بتلك الجماعات المهنية، بالحركة النقابية العمالية وبأشكال التنظيم المميزة لدولة الرعاية. في الثمانينات والتسعينات، وجد أولئك العمال أنفسهم عاطلين عن العمل أو متقاعدين قبل أوانهم أو يمارسون أعمالًا مؤقتة.

55- انظر: Catherine Paradeise, La marine marchande, un marché du travail fermé, Revue française de sociologie, 24, 1984.

56- حول أزمة الثمانينات وتأثيراتها على عمال المهن، انظر: Gérard Noiriel, Les ouvriers dans la société français, Paris, Seuil, 1986, p. 83-106.

لم يعودوا قادرين على نقل «مهنتهم» لأبنائهم وأصبحوا يعانون بقسوةٍ من انهيار «عالمهم» القديم. لاشك أنّه المظهر الأكثر مأسويةً في هذه الأزمة الهوياتية[57]: استحالة أن ينقل المرء معارف وقيم مهنةٍ معترفٍ بها وذات شأنٍ إلى أبنائه.

لكنّ هذه الأزمة لم توفّر فئاتٍ أخرى من العاملين بأجر. وبالفعل، تمثّل الهويات المهنية حالةً خاصة، قديمة جدًا بالتأكيد، لشكلٍ هوياتيٍّ أعمّ أسميته بالشكل الفئوي ويفترض الهيمنة المسبقة للجماعي على الأفراد الذين يشكّلونه وفي الوقت نفسه استبطان معايير راسخةٍ جدًا في مجال التأهيل وتنامي الأجر والحقوق المكتسبة. هذه المعايير، المتصلة بطرائق التنظيم السائدة (القوانين أو القواعد أو الاتفاقات أو الأعراف)[58] تخصّ بالقدر ذاته العاملين في الوظائف الحكومية، الذين يعتبرون غالبًا أنّ اندفاعهم في العمل غير معترفٍ به وأنّ حقوقهم المكتسبة مهدَّدة.

في تحقيقاتٍ عديدةٍ أجريت في الثمانينات والتسعينات، قال أولئك العاملون بأنهم يشعرون بالكبح[59] ولا أمل لديهم في مستقبلٍ

57- انظر: Françoise Hurstel, Identité de père et classe ouvrière à Montbéliard aujourd'hui, Je/Sur l'individualité, Messidor, 1987, p. 155-180. يبدو لي أنّه لم يجرِ التقاط نمط النقل نفسه بين الأمهات وبناتهن؛ ينبغي القول إنّ المهن عوالم ذكرية.

58- انظر: Claude Dubar et Pierre Tripier, Sociologie des professions, op. cit., p.153-155.

59- انظر: C. Dubar, La socialisation, op. cit., chap. X, p. 217-228.

مهني وبأنّ قادتهم لا يعترفون بهم. كما اعتبر معظمهم أنّ قواعد اللعبة تغيّرت وأنهم يدفعون ثمن ذلك. لقد تبخّر أملهم في التقدّم التراتبي، سواءٌ بفضل قدَمهم أم بتقديم مسابقة، لاسيما منذ وصول الخريجين الشباب - ممن غادروا طبقتهم غالبًا ويمتلكون بالتالي مستوًى دراسيًا أعلى بكثيرٍ منهم - الذين يتمتعون بفرصٍ أكثر من فرصهم في النجاح في المسابقات ولا يشاطرونهم ثقافتهم المهنية. كما أنّهم يواجهون تصرفات المستخدِمين التي تعرضهم للخطر، أو العنف في وسائل النقل أو بعض المؤسسات التعليمية، وازدراء بعض مستخدِميهم. وبسبب عدم احترام «زبائنهم» لهم وعدم إعلاء «قادتهم» لشأنهم، يعانون من هويةٍ تفتقر إلى الاعتراف. تمسّ أزمة الهوية المهنية هذه بصورةٍ خاصةٍ أولئك الذين ناضلوا في الماضي نقابيًا وأمِلوا في حدوث تحولاتٍ «ثوريةٍ» في المجتمع الفرنسي. تضاف إلى الاستياء السابق خيبة أملٍ ربما تكون أكثر عمقًا: رؤية انهيار قناعاتٍ وآمالٍ دون التمكن دائمًا من العثور على أسبابٍ أو مسؤولين عن ذلك الانهيار. أحيانًا، ينقلب هذا الاستياء على نفسه ويولّد أشكالًا قصوى من إحساس المرء بالتخلّي.

هكذا يمثّل تحوّل مهنةٍ، تعلّمها المرء ونقلها واستبطنها، إلى «نشاط» أصبح متقلّبًا وغير معترفٍ به كما ينبغي وإشكاليًا، النمط النموذجي لـ «أزمة هويةٍ» بمعنى علم الاجتماع التفاعلي[60]. منذ

60- كرّس إيفريت هوغ Everett Hughes جزءًا من أعماله لتطوير مشروعٍ سوسيولوجي تفاعليّ حول المهن، يدفع إلى الأمام مفاهيم تطويعٍ مهني وأزمةٍ هوياتيّةٍ ترتبط =

وقتٍ طويل، في شيكاغو وأماكن أخرى، جعل بعض علماء الاجتماع من التطويع المهني من بناء الهويات وأزماتها ومن العلاقة الخدمية ومفارقاتها أحد مواضيعهم التحليلية المفضلة. وقد حاولوا، واضعين موضع التساؤل بجذريةٍ متفاوتة التمييز القانوني الوظيفي بين «المهن» و«المشاغل»، فهْمَ ما الذي يجعل حياةً مهنيةً كاملة، في سياق تغيراتٍ دائمةٍ وانقلاباتٍ في البنية أو السياسة، تمثّل مسيرةً مهنيةً (career) تعبرها الأزمات، أي تميزها التقلّبات والمنعطفات (turning point) والمِحن، تواجه مشكلات تعريفٍ للذات واعتراف الآخرين بها.

من المغري إذن تفسير اتجاهات تحوّل العمل هذه إلى نشاطاتٍ لحلّ المشكلات، وترجمة الكفاءات إلى أفعال، وتطبيق علاقاتٍ خدميةٍ مثل النشر التدريجي، في «عالم العمل» في فرنسا طيلة الفترة المعنية، لأسلوبٍ جديدٍ للسلوك في العمل والإحساس بالنشاطات «المهنيّة» والتفكير فيها وعيشها، هذا الأسلوب الذي زعزع أشكال التمثيل والفعل السابقة كافةً، وكلّ الهويات المهنية السابقة. لكن في هذه الأثناء، يكون الخطر كبيرًا في تقليل شأن مشكلةٍ مفتاحيةٍ في حياة العمل، مسألةٍ كبرى في علم اجتماع

= بدورات الحياة (career)، ولاسيما في منعطفات الوجود (turning point). ينطبق هذا المخطط وفق المؤلف على المشاغل بقدر ما ينطبق على المهن، انظر: E. C. Hughes, Le regard sociologique, éd. de la MSH, 1998, p. 59-136. من أجل عرضٍ لوجهة النظر التفاعلية في المجموعات المهنية، انظر: C. Dubar et P. Tripier, Sociologie des professions, op. cit., 1998, chap. 5.

العمل وهي أيضًا رهانٌ هامٌ في الفترة المنصرمة: رهان علاقات السلطة في العمل ونزاعات العمل والصلات الطبقية.

هويات العمل والنزاعات الاجتماعية والصلات الطبقية

يبدو «انمحاء النزاعات الطبقية»[61] إحدى الميزات الأساسية في السنوات الثلاثين الماضية في فرنسا. يجري كلّ شيءٍ كما لو أنّ صعود موضوعة «الهويات» يرافق أفول موضوعة «الصراع الطبقي». هذا ما اعترف به رونو سنسوليو حين شرح منذ أواخر الستينات لماذا «ظهرت موضوعة الهوية في سياق إعادة النظر في الصراع الطبقي كمبدأ وحيدٍ للهوية»[62]. نلاحظ في الواقع، بعد ثلاثين عامًا، أنّ «الاتجاه على المدى البعيد أصبح يميل إلى تراجع النزاعات حول الأجور»؛ على الأقل، تراجعٍ للنزاعات المرئية،

61- انظر: Bernard Hérault et Didier Lapeyronnie, Conflits et identité, dans La nouvelle société française, A. Colin, 1998, p. 181-212. أعتقد أنّ الصيغة التي استخدمها المؤلفان ليست صحيحةً تمامًا: يحافظ العديد من النزاعات في فرنسا منذ ثلاثين عامًا على بعد نضالٍ طبقيٍّ وأبعادٍ أخرى في الآن ذاته. البعد «الطبقي» في معارضة العاملين بأجرٍ للحكّام هو في الآن ذاته أكثر دفاعيةً وأكثر اقتصارًا على الاقتصادي. إنّه، كما حلّله بول بوفارتيغ Paul Bouffartigue، في الآن ذاته «نهاية الاستثناء الفرنسي» و«تشوّشٌ للرهانات السياسية». انظر: Le brouillage des classes, in J. P. Durand et F. X. Merrien (éd.) Sortie de siècle. La France en mutation, Paris, Vigot, 1990, p. 96-130.

62- انظر مقابلة رونو سنسوليو مع غي جوبير، L'identité et les relations de travail, Éducation permanente, numéro spécial "Formation et dynamiques identitaires" 128-1996-3 p.189.

يمكن على سبيل المثال احتسابه قياسًا بعدد أيام الإضراب (من أربعة ملايين يومٍ تقريبًا بين العامين 1971 و1976 إلى 352840 يومًا في العام 1997). إذ إنّ «النزاعات الصغرى» لم تنقص، وغالبًا ما اعتبرت «نزاعاتٍ متزايدة العدد، غالبًا ما تحملها مطالباتٌ بـ «الاعتراف» وبالكرامة، وأخيرًا بالهوية»[63]. أية هوية؟ ما هي العلاقة بين هذه النزاعات «الخاصة» وبين النزاعات الطبقية «القديمة»، بين تلك «المطالَبات المرتبطة بالهوية» وبين المطالبات التقليدية المرتبطة بالأجور؟

إذا استعرضنا قائمة هذه النزاعات منذ أيار/مايو 68، آخر نزاعٍ تاريخيٍ قدّم نفسه كنزاعٍ طبقي، نجد عدة أشكالٍ منها. أولًا، نزاعاتٌ «مهنية» تعبّئ في الشارع فئاتٍ كاملةً تعارض إجراءاتٍ عامةً تخصها، تطالب بخلق فرص عمل، تحتج على تدهور شروط حياتها، تدافع عن وضعٍ أو تطالب به: المعلّمون (أواخر العام 1987، بداية العام 1989، آذار/مارس 1998)، عاملات الرعاية الاجتماعية (تسعة أسابيع خريف العام 1991)، الأطباء (1983، 1990، 1996)، سائقو الشاحنات (1984، 1995، 1997)، الممرضات (سبعة أشهر في العام 1988-1989)، الخ. بالنسبة إلى بعض هذه الفئات، نستطيع الحديث عن اعترافٍ بهوياتٍ جماعية، باختراع أشكالٍ جديدةٍ للفعل والتمثيل. إنها حالة لجان التنسيق التي ظهرت في عددٍ من هذه النزاعات، ولاسيما نزاع

63- انظر: Hérault et Lapeyronnie, op. cit., p. 182.

الممرضات الرمزي[64]. الدولة هي المرسَل إليه الرئيسي، لكن غير الحصري، في هذه النزاعات التي لا تقدّم نفسها بالتأكيد كـ «نزاعٍ طبقي»، لكنّها تؤكّد وجودًا جماعيًا لمجموعةٍ مهنية، لجمعٍ من العاملين بأجر، بما في ذلك بعده الجنساني، لمهنةٍ تكافح ضدّ نظامٍ إداريٍّ وبيروقراطيٍّ وسياسيٍّ لا يتجاهل مشكلاتهم الحقيقية ومطالبهم المرتبطة بالأجور فحسب، بل يتجاهل أيضًا دورهم الاقتصادي والاجتماعي الحقيقي. لم تكن الممرضات يردْن فقط تسجيل أنفسهنّ في سجلات العاملين بأجر، بل أردن كذلك اختراع أشكالٍ جديدةٍ من التعبير الجماعي.

ثمّ إنّ الفترة تميزت بعدة إضراباتٍ قام بها طلاب الثانويات والجامعات، بنزاعاتٍ «تعليميةٍ» لم يعد لها الطابع «الثوري» لا بل «التمردي» الذي ميّز أيار/مايو 68، لكنّها تضمّنت أحيانًا مظاهر مبتكرةً من «الاحتجاج الأخلاقي» (أواخر العام 1986 ضد مشروع دوفاكيه Devaquet ثمّ اغتيال مالك أوسيكين Malik Oussekine*). لكنّ أهدافها الأساسية كانت إمّا معارضة الانتقاء

64- انظر: Danièle Kergoat, Françoise Imbert, Hélène Le Doaré, Danièle Sénotier, Les infirmières et leur coordination, Lamarre, 1989. تحاول المؤلّفات في هذا الكتاب بناء صورة الممرضة المنضمة إلى هيئةٍ تنسيقيةٍ كشكلٍ هوياتيٍّ جماعيٍّ جديد قيد الإنشاء، مغايرٍ لشكل الهوية «النضالي التقليدي» من حيث أخذ البعد الجنساني في الاعتبار وفي الآن ذاته من حيث فرض ديمقراطيةٍ مباشرةٍ مرتبطةٍ بالفعل.

* في تموز/يوليو 1986، تقدّم آلان دوفاكيه، الوزير المفوض بشؤون البحث العلمي والتعليم العالي، بمشروع قانونٍ لإصلاح الجامعات نصّ على منح استقلاليةٍ واسعةٍ للجامعات تسمح لها بتحديد رسوم التسجيل فيها والشهادات التي تمنحها، =

والمطالبة بالإمكانات، بما في ذلك النضال ضدّ الفشل المدرسي (انظر إضراب معلمي سين سان دوني Seine-Saint-Denis في آذار/مارس - نيسان/أبريل 1998 أو إضراب طلاب الثانويات في العام 1999)، وإما معارضة عقود التشغيل الجديدة التي اعتبرت عرضيةً وتمييزيةً (عقد الإدماج المهني CIP الذي أقامه بالادور Balladur في العام 1994 أو عقد التشغيل الأول CPE الذي أقامه فيلبان Villepin في العام 2006). تُظهِر هذه النزاعات إلى أيّ حدٍّ أصبح النظام التعليمي استراتيجيًا ورهان النجاح المدرسي حاسمًا (أصبحت المطالب تطال بصورةٍ متزايدة الإمكانات من معلمين وأماكن دراسة ومساعدات على النجاح...) ليس للحصول على عملٍ والاندماج الاجتماعي فحسب، بل لبناء هويةٍ فردية.

كما حفلت تلك الحقبة بنزاعاتٍ موجهةٍ نحو الدفاع عن الوظائف، والتعبئة ضد موجة تسريحاتٍ وضد إغلاق المصانع والمناجم (عمال مناجم، عمال صناعة الحديد، عاملون بأجر في فيلفورد Vilvoorde أو ميشلان ...Michelin). ينبغي الاعتراف بما يلي: الحركات التي حققت أهدافها قليلةٌ جدًا. في الغالبية الساحقة من الحالات، جرى إلغاء الوظائف وإغلاق المناجم،

= وكذلك بانتقاء الطلاب الدارسين فيها. في تشرين الثاني/نوفمبر وكانون الأول/ديسمبر، هزت فرنسا احتجاجاتٌ طلابيةٌ على مشروع القانون تواصلت حتى توفّي مالك أوسكين إثر تبريحه ضربًا على يد رجال شرطة، على الرغم من أنه لم يكن مشاركًا في أية مظاهرة وتواجد بالصدفة في المكان. فشل مشروع القانون وتنحى الوزير عن منصبه (م).

أحيانًا بفضل خطةٍ اجتماعية - على مستوى فرعٍ بأكمله (انظر الاتفاقية العامة حول الحماية الاجتماعية في مجال صناعة الحديد) -، وتحوّل جزءٌ من العاملين بأجرٍ إلى نشاطٍ آخر، في حين لجأ جزءٌ آخر للتقاعد المبكّر وعانى الجزء المتبقي من البطالة. لقد أظهرت هذه الحركات كلها إلى أية درجة كان «تحويل الفائض» صعب التنفيذ في مجتمعٍ فرنسيٍّ ضعفت أساليب ضبطه وأصبحت هيئاته الاحتياطية في مجال التأهيل والتحول والحراك إما غائبةً في غالب الأحيان أو غير فعالة...

أخيرًا، يفلت نزاعان حدثا مؤخرًا من الفئات السابقة. فقد اندلع إضراب كانون الأول/ ديسمبر 1995 الكبير بعد إعادة النظر في أنظمة التقاعد الخاصة، لاسيما نظام عمال السكك الحديدية. وقد اتصل هذا الإضراب بمخاوف فاقمتها إعادة النظر في الخدمات العامة ووضع الشركات الوطنية والإمكانات الممنوحة لرعاية أنظمة التقاعد. لم يكن المطروح بدايةً ولا حصريًا ردَّ فعلٍ نقابيٍّ دفاعي، بل كذلك وبصورةٍ خاصةٍ تأكيد شرعية مفهوم الخدمة العامة والاعتراف به. لم ينخدع قسمٌ كبير من «الجمهور» الذي دعم المضربين[65]، فقد كانت حركة العاطلين عن العمل في كانون الأول/ديسمبر 1997 جديدةً تمامًا لأنها لم تكن متوقعةً تاريخيًا: حتى إذا كانت هنالك سوابق، فقد مثّلت هذه الحركة تحركًا جماعيًا

65- انظر العدد الخاص من مجلة Sociologie du travail المكرّس لإضرابات كانون الأول/ديسمبر 1995 الكبرى.

غير مسبوق لأولئك الذين أطلق عليهم بتسرّعٍ لقب «المقصيين»، وانتقالًا من الخضوع إلى التمرّد[66] الذي يسمح بإدراك إلى أيّ مدىً تقاوم أشكال الفعل الجماعي «الأزمة» وتتجدد باستمرار.

تبدو لي المقارنة مهمةً لأنها تسمح بالتمييز بين الأشكال التقليدية والأشكال الجديدة للنزاعات الاجتماعية. في نزاع العاملين في الخدمات العامة، تعلّق الأمر قبل كل شيء بالدفاع عن هويةٍ مجتمعيةٍ ضد دولةٍ - رب عمل تضع هذه الهوية موضع اتهام، ماديًا ورمزيًا. في حركة العاطلين عن العمل، تعلّق الأمر بتأكيدٍ جماعيٍّ على الكرامة البشرية (الحدود الاجتماعية الدنيا* الحالية لا تكفي للإبقاء عليها) والكفاح سويًا ضدّ وصمٍ شائن. يظهر هذان المثالان، بأسلوبين متباينين، الطابع الرمزي للنزاعات الاجتماعية والأهمية الهوياتية لما أطلق عليه سيغريستان Segrestin «الجماعات وثيقة الصلة بالفعل الجماعي». لكن في إحدى الحالتين، تعلّق الأمر بإعادة تأكيد وحدة المجموعات المهنية «القديمة» في مواجهة مخاطر التصدّع وبخس القيمة والإنكار المجتمعي. وفي الحالة الأخرى، تعلّق الأمر ببناء هويةٍ جماعية، من نمطٍ «جديد»، انطلاقًا من أفرادٍ تواجههم محنة البطالة ومخاطر إلغاء التدامج و«إلغاء الانضواء» والإقصاء

66- انظر: Didier Demazière et Maria Térésa Pignoni, Chômeurs: du silence à la révolte, Hachette, 1998.

* مجموع الإعانات المقدمة للأشخاص الأكثر عوزًا (الدخل الأدنى للاندماج، الإعانة التضامنية، ...) (م).

الاجتماعي. في الحالة الأولى، تمثّل الفردانيّة وسلوكيات «الانسحاب» (التي لا تنفصم عن مسائل التقاعد) ومحَن عدم الاعتراف مخاطرَ مستقبلية ينبغي النضال ضدها، وهي تمثّل في الحالة الثانية تجارب ماضيةً لابدّ من ردّ فعلٍ تجاهها، عبر الدخول في العلاقات «التآلفية» وبناء جمعٍ جديد.

إنها «هوية منزلة»[67] تتقاسمها مجموعةٌ مجرّدةٌ من «الذاكرة الجمعية» ويغلب عليها الوصم بسبب تشاركها في ظرفٍ بخست قيمته. ينبغي إذن خلق هويةٍ جديدةٍ عبر التحرك الشخصي وتأسيس «مجموعةٍ غير مرجحة الحدوث» ضدّ ثقل «الانطواء على الذات» وإدانات «الوصم». إذا كان تشكيل مثل هذه المجموعات غير استثنائي (انظر الأمثلة التي ذكرتها إيمانويل رينو Emmanuelle Reynaud، بدءًا من: «micro-cultures d'ateliers» وحتى «mouvements de mères célibataires» مرورًا بـ «groupes de femmes en lutte»)، فهو يبقى نادرًا لأنه يتضمّن

67- انظر: Emmanuelle Reynaud, Identité collective et changement social: les cultures collectives comme dynamique d'action, Sociologie du travail, 2/1992, p. 159-177. تبدو لي الإجابة التي تقدّمها إيمانويل رينو مغايرةً لإجابة سيغريستان: أولًا لأنّ معظم أمثلتها هي حركاتٌ نسائية، مثل الممرضات المنضمات إلى هيئة تنسيقية، تربط بين دينامية الانعتاق النسوي (انظر الفصل الأول) وبين تشكيل هوياتٍ مرتبطةٍ بالوضع، أي مؤقتة وجزئية، من النمط التطويعي (Gesellschaft) لا الجماعاتي (Gemeinschaft)، ثمّ لأنّ هذه الهويات المتقلّبة هي «ثقافات فعل» و«أماكن تطوير تغيراتٍ اجتماعية» لا أماكن للدفاع عن امتيازاتٍ (ذكرية) لمهنة...

دائمًا كلفةً مرتفعة: ينبغي، وفق الدينامية نفسها، «تعديل المرء لمعاييره» وخلق «صلاتٍ غير رسمية» و«الانخراط الشخصي والمكثّف» في مشروعٍ جماعيٍّ متقلّبٍ ينتمي حقًا لـ «التطويعي» لا لـ «الجماعاتي»[68]. وهذا ما يجعله في الآن ذاته غير مرجّحٍ وفي غاية الابتكار.

في الحالة الأخيرة، من هو الخصم المستهدف؟ كيف يكون ذلك (أو لا يكون) نزاعًا طبقيًا مرةً أخرى؟ إنه سؤالٌ استراتيجيٌّ لفهم أزمة الهويات المهنية، إذ إنه يرغم على التمييز جذريًا بين شكلين هوياتيين يواجهان شخصنة أوضاع الوظائف والعمل. الشكل الأول هو الهوية الفئوية، وهو الشكل المندرج في استمراريةٍ، في شكلٍ تاريخيٍّ موجودٍ سلفًا يزوّده بمماثلته الرئيسية (عبر الغير). يسبق وجودُ الجمعي الشخصنةَ ويشكّلها مسبقًا. وهذه الشخصنة لا تمثّل إلا خصوصيةً من النمط الجماعاتي، مرجعيّةً وقسريةً في الآن ذاته. تكون الهوية الجماعية في العمل دفاعيةً أولًا، وأحيانًا «اندماجية» (سنسوليو). وهي تحت رحمة نزاعٍ خاسر، فصلٍ «مهلكٍ» عن مجموعة الانتماء. أما الشكل الثاني، هوية الشبكة، فهو ذاك الناتج عن انقطاعٍ ويتضمّن مماثلةً جديدةً (للذات)، يعبر محنة الشخصنة القسرية غالبًا، يواجه مسألة إحياء شكلٍ تطويعي، إراديٍّ ومتقلّبٍ في آن. تكون الهوية

68- وفق التعريفات النمطية النموذجية الواردة في المقدّمة، التطويعي هو حقًا بناءٌ متصلٌ لصلاتٍ إرادية، غالبًا ما تكون مؤقتةً ومحدودةً بإحدى دوائر الوجود. لذا، فهو يتطلّب تعبئةً شخصيةً لا توجد في الجماعاتي.

الجماعية في العمل ابتكارًا، «خلقًا مؤسساتيًا» (سنسوليو) يتضمّن سيرورة تطوير، «تفاوضًا» على القواعد والمعايير، معالم مشتركة. تتضمن هذه السيرورة بالضرورة بعضًا من النزاع، لكنّها تتضمّن كذلك تعاونًا، تقدّمًا وتراجعًا، تسوياتٍ ومخاطر.

نحن حقًا في نقطة تقاطع هذين النموذجين، هاتين الطريقتين في تصوّر الصلات بين بناء الفردانية والبناء الاجتماعي. في النموذج الأول، يبرز الاجتماعي بوصفه صلةً طبقيةً واستغلالًا في مجال الأجور وسيطرةً: لا يتمكّن العاملون بأجر من بناء هويتهم كمستغَلّين مقاومين إلا بالانضمام إليه. يكون النزاع - بوصفه نزاعًا طبقيًا - مواجهةً ليس من شأنها إلا تعزيز هويات الأطراف أو «تفجير» هوية الخاسر الجماعية إلى «أفرادٍ» يصبحون تحت رحمة أهوال «إلغاء الانضواء». يكون النزاع بوصفه لحظة بناء فاعلٍ جماعي ومحنته مواجهةً لا يسعها السماح بتجاوزٍ للانعزال البدئي وتشكيل تجربةٍ حاسمةٍ في التوصّل إلى هويةٍ جديدة، شخصيةٍ و«تطويعيةٍ» في آن. ويبدو أنّ ما يظهره التفحّص الراجع بوضوحٍ هو أفول النزاعات من النمط الأول (التي ينبغي ربطها بانهيار التلاحم النقابي، لاسيما في «النقابات الطبقية»[69]) وصعودٌ بطيءٌ ومتبّدلٌ وغائمٌ أحيانًا للنزاعات من النمط الثاني. إنه عنصرٌ حاسمٌ في أزمة الهويات المهنية.

69- صحيحٌ أنّه توجد منذ زمنٍ طويل نزاعاتٌ تقدّم نفسها في خطابات قادتها على أنها مواجهاتٌ طبقية، لكنها في واقع الحال «مبارياتٌ لا تعادل فيها»، احتلّت فيها رهانات الاعتراف بالهوية موقعًا هامًا وكان بإمكان مآلها أن يعزّز في الآن ذاته =

الخلاصة

في تجارب السنوات الثلاثين المنصرمة، في مجال التشغيل والبطالة، النشاطات وعلاقات العمل، الحركات الاجتماعية، خضعت «النماذج الثقافية» التي التقطها رونو سنسوليو في منظمات العمل في الستينات لتطوراتٍ ذات دلالة[70]. أثناء التحقيق الجماعي الذي أجري بين العامين 1986 و1989 وطال العاملين في الشركات الخاصة الكبيرة في مواجهة تشكيلاتٍ «ابتكارية»[71]، شهدت هذه النماذج تطوراتٍ ملموسة. وقدّمت أبحاثٌ جديدة أجريت في التسعينات عناصر جديدةً سمحت، على أساس العروض السابقة، بالدفاع عن أطروحة أزمة الأشكال الهوياتية الموروثة من الثلاثين المجيدة.

ما أسماه سنسوليو بالهوية «الانسحابية» وميّز منذ أواخر الثمانينات خطاب العاملين بأجر الذين يعتبرون أنفسهم «مهمّشين»

= منطق «النجاح الاقتصادي» المتصل بالإدارة ومنطق «الاعتراف بالهوية» المتصل بمنطق الأجور. يمكن العثور على مثالٍ لها في: Pascale Trompette, La négociation dans l'entreprise: symbolique de l'honneur et recompositions identitaires, Revue française de sociologie, XXXVIII-4, 1997, p. 791-822.

70- يشير الكتاب الجماعي: R. Francfort, F. Osty, R. Sainsaulieu et P. Uhalde, Les mondes sociaux de l'entreprise, Paris, Desclée de Brouwer, 1997 إلى تطوّر ثقافة خدمةٍ عامةٍ في التسعينات وحلّلها بالأحرى بوصفها دفاعيةً، وخصوصًا في مواجهة الخصخصة وتطور أشكال إكساب الأعمال صفة العرَضية. لا نعلم جيدًا إن كان الأمر يتعلّق بـ «نموذجٍ جديد» أم بإحياء نموذجٍ قديم.

71- انظر الجزء الأخير من La socialisation, op. cit., p. 201-252 والفصل الأخير من Sociologie des professions, op. cit., p. 225-259.

ومحيطيين في الشركة أو الخدمة، ويدركون بأنهم مهددون بالإقصاء، قد تطوّر نحو طرائق جديدةٍ، يميزها جميعًا الإقصاء عن العمل ومحنة «البطالة الكلية»[72] أو التقاعد المبكر. كان هذا «الشكل الهوياتي» الجديد يبنى عبر أعمال تخصيصٍ وتصنيفٍ في العمل تضعه «خارج نموذج الكفاءة». كيف عاش العاملون بأجرٍ المعنيون هذه المحنة الهوياتية المخيفة التي يمثلها الإقصاء عن العمل؟ هذا الشكل الأول من «أزمة الهوية» هو الأقسى على ما يبدو. فهو يجمع بين صلة تخارجٍ مع الوظيفة وصلةٍ أداتيةٍ مع العمل تجعل «التحوّل» إلى أدوارٍ أخرى، لاسيما الأسرية، وخصوصًا بالنسبة إلى الرجال، أمرًا حساسًا. وما يدعى أحيانًا «الانطواء على الذات» لا يقول شيئًا عن السيرورات الاجتماعية والنفسية لإلغاء التدامج والتي تمسّ كل دوائر الوجود، بما في ذلك دائرة المواطنة. سوف نعود إلى ذلك في الفصل الأخير.

ما كان يشير إليه سنسوليو بعبارة «النموذج الاندماجي»، على أساس ملاحظاته المباشرة للنزاعات الاجتماعية التي يقتضي فيها تماهي العمال مع زعيمهم شكلًا «للنحن» يأخذ الأولوية المطلقة على «الأنا»، أعدنا تسميته بتعبير الهوية الفئوية إشارةً إلى حجة أولئك الذين تبنوا أشكال مشاركةٍ تابعة، فيها حنينٌ لحماية الهوية

72- انظر: Dominique Schnapper, L'épreuve du chômage, Paris, Gallimard, 1994 (1ère éd., 1981). في هذه الطبعة الجديدة، تقدّم المؤلفة حصيلة الأعمال الجديدة حول البطالة والعاطلين عن العمل وتجد تأكيدًا لأطروحة بقاء مركزية العمل في المجتمع الفرنسي في الثمانينات والتسعينات.

المهنية، وذلك بسبب ارتيابهم في الإدارة التشاركية وابتكارات التأهيل. ولا تزال أزمة الهويات المهنية هذه، تحت سياط كلام العقلنة الجارح، تتكرّر في تاريخ الرأسمالية منذ أكثر من قرنين، بأشكالٍ نوعيةٍ في كل مرة. لقد رأينا بماذا تختلف عن الأزمات السابقة وكيف تتخذ شكل إحساسٍ بالحصر. وإذا لم تكن تؤدي بالضرورة إلى إقصاءٍ عن العمل، فهي تفترض غالبًا بدائل مؤلمةً بين التحول المتقلّب وإعادة التصنيف في وظائف متدنّية القيمة في كثيرٍ من الأحيان. كما تطرح هذه الأزمة الهوياتية مسألة نقل المهنة بين الأجيال في الطبقات الشعبية أو في «الفئة المتوسطة من العاملين بأجر».

يطرح ما كان سنسوليو يدعوه «النموذج التفاوضي» مشكلاتٍ مغايرة. بالنسبة إليّ، اقترحت تعبير هوية الشركة للإشارة إلى المنطق الجدالي لدى العاملين بأجر المنخرطين بقوةٍ في ابتكارات شركتهم والذين كانوا يأملون في مبادلة هذه المساهمة القوية بترقيةٍ داخلية، أيًا كانت تلك الترقية. يبدو أنّ هذا الشكل الهوياتي لم يصمد أمام أمواج العقلنة الجديدة في التسعينات. وهو لم يعد يمثّل نموذجًا دلاليًا للإدارة الجديدة المسكونة بهاجس إنقاص عدد العاملين والخطوط التراتبية. كما لم يعد يمثّل نموذجًا جذابًا «للكوادر» التي مستها البطالة بدورها، إذ تعتبر نفسها في الغالبية العظمى من الحالات ضمن الفئة العادية من العاملين بأجر. كذلك، لم يعد هذا الشكل يتوافق مع آخر نسخ نموذج الكفاءة

التي تروّج للحراك الخارجي الإرادي وتعلي شأن قابلية التوظيف. لهذا، فهو يبقى إشكاليًا وغير واضح: كيف يمكن إدارة تحوّل الذات هذا الذي يحلّ محلّ مسارات الصعود الداخلي القديمة؟ كيف يمكن التخطيط لمستقبلٍ حين تختفي الشركة التي تماهى المرء معها من أفقه؟ أي بديلٍ لهذا التماهي «الداخلي» حين لا يكون هنالك نموذجٌ آخر للجماعي؟

يبقى «النموذج الأخير» الذي كان سنسوليو يشير إليه بتعبير «نموذج الألفة» وأطلقتُ عليه بدايةً تعبير «الهوية المقلقلة» ثمّ تعبير «الهوية الفردانية» كي أقترح أخيرًا تعبير هوية الشبكة. جرى إدخال هذا الشكل، وبصورةٍ شبه حصرية، عبر خطابات الخريجين الجدد الذين اعتبروا أنّهم قد غادروا طبقتهم وكانوا يخططون لـ «حراكٍ خارج» الشركة التي يعملون فيها. لم يكن هذا الشكل يحيل إلا إلى أنماطٍ مشخصنةٍ جدًا من الجماعي، عابرةٍ غالبًا، تتمركز حول علاقاتٍ انفعالية، ضمن شبكات. وكان الشكلَ الوحيد المنتظم حول استباق مسار حراكاتٍ إرادية، على الرغم من كلّ المخاطر المتوقّعة. كانت تلك الحالة الوحيدة التي يمكن لمفهوم «العرَضيّة»، الذي استخدم حتى ذلك الحين بأسلوبٍ سلبيٍّ غالب الأحيان، أن يكتسب وقعًا إيجابيًا: نوعٌ من «العرضيّة المعرّفة»[73]، أي سلوك استكشافٍ مستمرٍ لوسطٍ مهني، عبر

73- وجدت هذا التعبير في تقريرٍ بحثيٍّ نسقته آن شانتال دوبيرنيه Anne-Chantal Dubernet تطرّقت فيه للشباب المندمجين في منطقة اللوار Pays de la Loire؛ انظر التقرير المعنون: . Les contrats précaires en questions, CEREQ, 1996, ronéoté

تجارب قصيرةٍ لكنّها خصبةٌ في كلّ مرة. توفّر «حياة الفنان» مثالًا جيدًا على ذلك. إنّه شكل هويةٍ مماثلٌ لشكل هوية الممثلين الذين أصبحنا اليوم نعرف بصورةٍ أفضل ميزاتها ومساراتها[74]. نظرًا لكلّ التحليلات السابقة، هل يمكن القول إنّه الشكل الهوياتي الوحيد ذو الشأن اليوم والذي لا تمسّه الأزمة[75]؟ سوف نعود إلى هذه المسألة في الفصل الأخير من هذا الكتاب.

إنه تفسيرٌ ثانٍ لأزمة الهويات، يكمّل تمامًا تفسير الفصل السابق. لقد أصبحت كل أشكال التماهي السابقة مع هيئاتٍ جماعيةٍ أو أدوارٍ قائمةٍ إشكاليةً. تتعرض الهويات «التايلورية» و«المهنية» وتلك «المرتبطة بالشركة» لبخس قيمتها وزعزعتها ولأزمة عدم الاعتراف بها. إنّ كلّ «النحن» السابقة، الموسومة بالـ «جماعاتي» والتي سمحت بتماهٍ جماعيٍّ وبأشكال تطويعٍ لـ «أنا»

74- انظر الكتابين اللذين صدرا في العام نفسه حول الممثلين: Catherine Paradeise, Les comédiens, Paris, PUF, 1997 و: Pierre-Michel Menger, La profession de comédien, Paris, Ministère de la Culture, 1997. في هذا الكتاب الأخير، يقدّم المؤلّف مفهومي «self-marketing permanent» (التسويق الدائم للذات - م) و«autoproduction (et mise en scène) de soi» (إنتاج الذات وإخراجها - م) اللذين يمكن لهما، إذا ما جمعا مع إدراك الطابع الحاسم للشبكات، أن يؤديا إلى اعتبار هؤلاء الممثلين (وربما الفنانين الآخرين) نماذج بارزةً لهذا الشكل الهوياتي الجديد الذي يتميز بأزماتٍ متكررة (فترات بطالة، تشكيكٌ في الذات، إحباطات...).

75- إنها فرضياتٌ يقدّمها منجيه Menger في كتابه: Portraits de l'artiste en travailleur. Métamorphoses du capitalisme, Paris, Seuil, 2002.

عبر الإدماج النهائي بهذه الهيئات، عرضةٌ للتشكيك ولبخس قيمتها وتفكيكها. تفترض آخر صيحات نموذج الكفاءة فردًا عقلانيًا، متحركًا ومستقلًا يدير تأهيله وفترات عمله وفق منطقٍ مقاولاتي لـ «تحسين الذات إلى أقصى حدٍّ ممكن»[76].

إنّ هذا الشكل «المشخصن» للغاية وكذلك «المتقلقل» للغاية، هوية الشبكة هذه المرتبطة ارتباطًا وثيقًا بـ «المجتمع الشبكي»[77]، يُبنى عبر العولمة، بدايةً في العمل ثمّ في كلّ مكانٍ آخر. هذا الشكل المنصرف إلى «تحقيق الذات» والتفتّح الشخصي، في سياق منافسةٍ قوية، يدفع الأفراد إلى ضرورة مجابهة التقلقل، وبصورةٍ متزايدة «العرَضيّة» عبر محاولة إعطاء معنىً لها. لكن ألا يعاني هذا الشكل نفسه من أزمةٍ دائمة؟

إذا كان مآل ثلاثين عامًا من أزمة التشغيل وتحول العمل باتجاه المسؤولية الفردية وإعلاء شأن الكفاءة الشخصية و«قابلية تشغيل كل فرد» يتلخّص في جعل هذا الشكل الهوياتي الأخير الشكل الوحيد

76- انظر: Luc Boltanski et Eve Chiapello, Le nouvel esprit du capitalisme, Paris, Gallimard, 1999.

77- في كتاب La société en réseau، يؤكّد مانويل كاستل ما يلي: «لم يسبق أن كان العمل أكثر جوهريةً في سيرورة الخلق، لكنّ العمال لم يكونوا يومًا أكثر هشاشةً في مواجهة التنظيم، فهم أفرادٌ معزولون داخل شبكةٍ مرنةٍ لا نعلم حتى أين تقع تمامًا» (ص 322). لا توجد وسيلةٌ أفضل للقول إنّ الشكل الهوياتي المستهدف على هذا النحو، «هوية الشبكة» هذه الناتجة عن «المجتمع الشبكي» - والمنتجة له - راسخٌ حقًا في العمل، لكنّه يبقى مع ذلك متبدلًا ومتحركًا بقدر ما هو تطوّر العمل ذاته.

المرغوب في المستقبل، الوحيد القابل للاعتراف المؤقت به، الوحيد الممكن اقتراحه على الجيل الجديد، نكون إذن قد دخلنا في أزمةٍ هوياتيةٍ دائمة[78]. هل سيتوجّب على كل فردٍ في المستقبل «أن يبيع نفسه» لوقتٍ معينٍ إلى رب عملٍ أو أن «يجرّب حظّه» في إنشاء شركةٍ مقلقلة؟ هل سينتهي الأمر بالوظائف الحكومية، آخر حصون «استقرار الحياة»، إلى الخضوع أمام كلّ ضربات «التنافس الضروري» للشركة الخدميّة و«تعادل شروط التوظيف» و«المعايير الأوروبية الجديدة» وأخيرًا سيرورة العقلنة الرأسمالية؟ هل سيتوجب على كل فردٍ أن يغيّر نشاطه ووظيفته وكفاءته وشبكته باستمرار؟ ما الذي ستؤول إليه حينذاك هويته المهنية، الجزء المركزي إلى هذا الحدّ أو ذاك في هويته الشخصية؟ هل ستصبح، بالنسبة إلى لغالبية العظمى، تاريخًا لا يمكن توقعه، تاريخًا مقلقلًا، ينبغي باستمرار إعادة موضعته في حقل العمل؟ هل ستكون بالنسبة إليهم سلسلةً غير معرّفةٍ من الأزمات الواجب التغلب عليها وإدارتها؟ هل ستكون هوية أزمةٍ بقدر ما هي أزمة هوية؟

78- تتمثّل فرضيةٌ أكثر توافقًا مع فرضية الفصل السابق في الاعتقاد بأنّ المسافة بين إعادة النظر في الأدوار المهنية (وفئات التشغيل) عبر توسيع نموذج الكفاءة وبين بروز مشاريع مهنيةٍ جديدةٍ، الذي أصبح بالغ الصعوبة بسبب تقلقل الأسواق، سوف تميل إلى التناقص وبأنّ الهويات الشبكية سوف تتطور بفضل استباق مساراتٍ مهنيةٍ جديدةٍ ترتبط بإجراءات تشغيلٍ جديدة... هذه الفرضية هي التي تفسّر استئناف الحوار الاجتماعي حول «ضمان المسارات المهنية» في فرنسا خصوصًا.

الفصل الرابع

الدين والسياسة وأزمة الهويات الرمزية

أصبح الحب و«تأسيس أسرة» والعمل و«الحصول على وظيفة» الشواغل الرئيسية، إن لم تكن الحصرية، لمعاصرينا[1]. هل يكفي

1- ألمَح إلى تحقيقٍ أجري في العام 1997-1998 بوساطة الاستبيانات تضمّن سؤالًا مفتوحًا موجهًا إلى طلاب الحلقة الأولى من العلوم الاجتماعية (علم الاجتماع والإدارة الاقتصادية والاجتماعية)، ماذا تعني بالنسبة إليهم عبارة: «النجاح في الحياة». لم تتطرق الغالبية العظمى من المجيبين الثلاثمائة إلا إلى موضوعين: التشغيل («أن أحظى بوظيفةٍ أجرها جيدٌ وتعجبني ومستقرة...) والأسرة («أن تكون لديّ أسرةٌ تحبني وأحبها...»). غابت الكلمات التي تحيل إلى الفضاء الديني أو السياسي أو إلى فضاءٍ آخر «رمزي» غيابًا شبه كامل (باستثناء فتاتين من أصلٍ جزائري). وقد أثار اضطرابي أن ألاحظ بأنّ نتائج تحليلٍ للمفردات تفضي إلى نتائج شديدة القرب من تلك التي حصل عليها كريستيان بودلو Christian Baudelot لدى طلاب ثانويات التعليم المهني LEP: سيطرة فعل التملك «avoir» (وظيفة، أسرة، منزل جميل...)، لاسيما لدى الفتيان، يتبعه فعل الفعل «faire» (شيء يعجبني...) وفعل الكينونة «être» (مرتاحًا في عملي، مرتاحًا كما أنا...)، لاسيما لدى الفتيات. لا يبدو لي متغير «المنشأ الاجتماعي» عنصرًا هامًا للتمييز (باعتبار أنّ الأصول الاجتماعية لطلاب الحلقة الأولى مغايرةٌ لأصول طلاب ثانويات التعليم المهني)؛ انظر: Christian Baudelot, Réussir sa vie, in Les élèves de LEP, une population diversifiée, Université de Nantes, ronéoté, 1987.

هذا لتعريف هويتهم؟ لا بالتأكيد. إذا كانت الهوية، بالمعنى الحقوقي، هي أولًا لقبٌ (لكن كذلك اسمٌ على الأقل) موروثٌ عن سلالة (سلالتين في الحقيقة...)، وإذا كانت أحيانًا فئةً اجتماعية مهنية (وضع وظيفةٍ بصورةٍ خاصة)، فهي أيضًا جنسية*. في بطاقات الهوية، المتباينة وفق الدول، يمكن أن تُطلب معلوماتٌ متنوعة (تاريخ ومكان الولادة، العنوان، لون العينين، العلامات الفارقة...) لكن يُفترض دائمًا أن يسجّل فيها عنصران مفتاحيان: الاسم والجنسية. اسمي س... وأنا فرنسي. تقع الجنسية في جوهر الهوية الحقوقية مثلما يقع الاسم في جوهر الهوية الشخصية.

يتضمّن الحديث عن الجنسية المواطنةَ في المجتمعات الديمقراطية. حق المرء في التصويت هو حقه في المشاركة بسيادة الأمة التي تنعِم عليه بوضع المواطن في مقابل الانتماء. التصويت تعبيرٌ عن تفضيل مرشَّحين أو أحزابٍ أو برامج. تتضمّن تعددية المواقف السياسية خياراتٍ ومواقف محفِّزة رمزيًا. تمتّع المرء بجنسيةٍ لا يعني فقط الاستفادة من الحقوق (الاجتماعية خصوصًا)، بل هو أيضًا واجب التعبير عن الميول بالتصويت الديمقراطي، أي عن خياراتٍ تحفّزها قيمٌ ومعتقدات. تلك الخيارات هي التي تعرّف الهويات الرمزية.

---

* بمعنى تابعية لبلدٍ محدد (م).

يتطرق هذا الفصل بدايةً إلى ما كان يدعى في الماضي بالإيديولوجيات[2]. ما الذي تغيّر في هذا المجال في فرنسا منذ ثلاثين عامًا؟ كيف يمكن الحديث عن أزمة إيديولوجيات (بمعنى منظومات «تمثّلات العالم») أو عن هوياتٍ رمزيةٍ (بمعنى القناعات في المجال الديني أو السياسي)؟ للإجابة على هذين السؤالين، سوف أستنطق العلوم الاجتماعية: التحقيقات والعروض الإجمالية والتفسيرات الحديثة. لكنني سأحاول كذلك تجريب المخطط النظري الذي بنيته في الفصل الأول، فأتطرق بدايةً إلى تطورات الصلة بالدين، وعلى نحوٍ أعم الصلة بالمعتقدات وممارسة الشعائر الدينية. ثم سأحاول إعادة بناء ديناميات الحقل السياسي وتحولات الصلة بالسياسي. أخيرًا، سأتفحّص أطروحة أزمة الهويات الرمزية، بصلةٍ وثيقةٍ مع مسألة «التمثيلات»[3]، لا الإدراكية فحسب، بل كذلك السياسية، لا الإيديولوجية فحسب، بل كذلك الشخصية.

2- يبدو أنّ استخدام مصطلح «إيديولوجيا» تراجع في الأدبيات السوسيولوجية في النصف الثاني من الثمانينات في فرنسا، في حين كان متواجدًا بقوةٍ في أعمال علماء الاجتماع (بعضهم) في الستينات والسبعينات. كما أنّ تعريف الكلمة نفسه يطرح مشكلةً: وفق الموقف الإيبستيمولوجي [المرتبط بنظرية العلوم (م)] للمؤلفين، كان يشير تارةً إلى «مجموعةٍ من الأفكار الخاطئة» أو إلى «رؤيةٍ للعالم، إلى نظامٍ رمزيٍّ عمومًا»؛ انظر: Raymond Boudon, L'idéologie ou l'origine des idées reçues, Paris, Fayard, 1986.

3- سوف أستخدم مصطلح «représentations» بثلاثة معانٍ مختلفة، تميز بينها طريقة الكتابة: «تمثّلات» العالم بمعنى الإيديولوجيات، تمثيلات الذات بمعنى الإخراج المسرحي والتمثيل السياسي بمعنى تفويض السلطة.

سيرورة خصخصة الديني: تفكيك المأسسة؟

«في ثلاثين عامًا، تبدّل المشهد الديني في فرنسا تبدلًا عميقًا». يستند هذا الإقرار الذي قدّمه جان ماري دونيغاني Jean-Marie Donégani[4] بدايةً إلى سلسلة مشعراتٍ أصبحت تقليديةً في مجال سوسيولوجيا الأديان. أولها تلك المشعرات التي تخصّ ممارسة الشعائر الدينية. في التحقيقات الوطنية الأولى، في مطلع الخمسينات، كان «الممارسون المواظبون»، أولئك الذين صرّحوا بأنهم يحضرون القدّاس كل يوم أحد، يمثلون نحو 40 بالمائة من الفرنسيين الذين تزيد أعمارهم عن 15 عامًا، 28 بالمائة من الرجال و49 بالمائة من النساء. في منتصف التسعينات، أفضت إجراءاتٌ مقارنةٌ إلى معدّلٍ يتراوح بين 9 و10 بالمائة (5 بالمائة من الرجال و18 بالمائة من النساء). التناقص شبه منتظمٍ طيلة هذه الفترة، مع تسارعٍ في منتصف الستينات. يسترعي الانتباه الخطُّ البياني لحضور الشباب الذين تقلّ أعمارهم عن 25 عامًا لعظة الأحد، فهو يرتفع حتى مطلع الستينات (33 بالمائة في العام 1962) ثمّ ينخفض بشدة (20 بالمائة في العام 1966) وينخفض بانتظامٍ حتى يبلغ نسبةً تقارب الصفر (2 بالمائة في العام 1994)[5]. يمكن

4- انظر: Jean-Marie Donégani, Idéologies, valeurs, cultures, dans Olivier Galland et Yannick Lemel (éd.) La nouvelle société française, Paris, A. Colin, 1998, p. 213-244.

5- في فرنسا، جرت منهجة التحقيقات حول ممارسة الشعائر الدينية الكاثوليكية التي تميز الممارسين المواظبين (قداس كل يوم أحد) والعرَضيين (عدة مرات سنويًا) وغير الممارسين، وذلك بصورةٍ خاصةٍ بتحفيزٍ من غابرييل لوبرا Gabriel Le Bras في الخمسينات، ما يسمح بإقامة سلاسل طويلة الأمد.

الحديث عن انهيارٍ في ممارسة الشعائر الدينية، لاسيما في صفوف الشباب.

حلّل إيف لامبير Yves Lambert[6] تحليلًا دقيقًا تركيب مفاعيل العمر والجيل والحقبة الزمنية، مستندًا إلى معطيات بلدانٍ أوروبيةٍ أخرى، فخلص إلى وجود سيطرةٍ كبيرةٍ لمفعولٍ مرتبطٍ بالحقبة الزمنية. لاشكّ في أنّ انخفاض ممارسة الشعائر الدينية يؤثّر بصورةٍ أكبر على من تقلّ أعمارهم عن 45 عامًا، لكنّه لا يوفّر من هم أكبر سنًا. هذا الانخفاض ملموسٌ في أرجاء أوروبا كافةً وفي الأجيال كلها. لكن في كل مكان، لا تزال هنالك فوارق كبيرةٌ بين ممارسة الأكبر سنًا (الأجيال التي ولدت قبل العام 1914) وبين ممارسة الأصغر سنًا (الأجيال التي ولدت بعد العام 1950). في إيطاليا أو في إسبانيا، ننتقل من 70 أو 75 بالمائة من الممارسين لدى من هم أكبر سنًا إلى 25 أو 30 بالمائة لدى من هم أصغر سنًا. وفي فرنسا، كانت الأرقام الموافقة في مطلع التسعينات 25 بالمائة (جيل ما قبل العام 1914) إلى 8 بالمائة (جيل ما بعد العام 1950).

إذا نظرنا إلى تصريحات الانتماء، تكون التطورات أقل إثارةً للدهشة بكثير: في فرنسا العام 1993، وصف 79 بالمائة من المجيبين أنفسهم بأنهم كاثوليك، لكنّ 51 بالمائة قالوا إنهم «لا يمارسون الشعائر الدينية». في العام 1974، كانت النسب 86.5

6- انظر: Yves Lambert, Ages, générations et christianisme en France et en Europe, Revue française de sociologie, XXXIV-1993, p. 525-555.

و47.5 بالمائة. ارتفعت نسبة من قالوا إنّه «لا ديانة لهم» في هذه الفترة من 10 إلى 16 بالمائة. وأجابت أغلبيةٌ واضحةٌ من الفرنسيين المستجوَبين بأنهم «كاثوليك» على أسئلة الانتماء، أيًا كانت صياغتها[7]. لكنّ أقليةً تتناقص نسبتها عرّفت نفسها بأنها «ممارِسةٌ منتظمةٌ للشعائر الدينية». نلاحظ إذن «مسافةً بين تصريحات الانتماء الديني (الذي يبقى قويًا) وممارسة شعائره (التي تنهار)». هذه المسافة، المتزايدة أكثر فأكثر، تطرح وفق دونيغاني «مشكلة تفسير».

من أجل التقدّم في التفسير، أجرى جان ماري دونيغاني تحقيقًا عبر المقابلات، وكانت نتائجه هامة. تنصّ أطروحته على أنّه أصبحت توجد «عدة مراكز إنتاجٍ رمزيٍّ ترسم هوياتٍ دينيةً متمايزة». عبر استكشاف المحتويات الذاتية المتشاركة مع المرجعية الكاثوليكية واستنادًا إلى المقابلات، استخرج ستة نماذج، ثلاثةٌ منها تخصّ أولئك الذين يقولون إنهم «يضعون الدين في مركز حياتهم»، وثلاثةٌ تخصّ أولئك الذين يعتبرون «الدين مرجعيةً بين غيرها من المرجعيات». واحدٌ فقط من هذه النماذج، أقلويٌّ للغاية، يمكن اعتباره «تقليديًا»، أي يجمع بين ممارسةٍ

7- يمكن أيضًا في فرنسا مقارنة الإجابات على سؤال: ما هي ديانتك؟ على المدى الطويل. بين العامين 1954-1993، انخفضت إجابة «كاثوليكي» من 93 إلى 79 بالمائة؛ انظر: Joseph Sutter, Vingt ans de sondages religieux en France, Paris, éd. du CNRS, 1984, et Donégani, op. cit., p. 231. لم أتطرق للأديان الأخرى (بين 3 و5 بالمائة من السكان) في هذا الفصل.

منتظمةٍ للشعائر الدينية تعتبر إلزاميةً وبين انضواءٍ عقائديٍّ «مركّب». جميع المجيبين ممن لم يكونوا يتبنون هذا النموذج (أي الغالبية العظمى) أكّدوا بطريقةٍ أو بأخرى إنهم «يأخذون بالاعتبار ضميرهم أكثر مما يأخذون بالاعتبار مواقف الكنيسة في ما يخص خياراتهم الحياتية». لقد تخصخص الديني إذن: فقدت المؤسسة الدينية شرعيتها.

هذه السيرورة واضحةٌ بصورةٍ خاصةٍ لدى الشباب، لاسيما حين نقارن خطابهم بخطاب من يكبرونهم سنًا. ولا يخص التغير المعايير الأخلاقية فحسب، بل أيضًا معيار المعتقدات الدينية خصوصًا. على سبيل المثال، كان «الشباب» (الذين تقل أعمارهم عن 45 عامًا) ممن عرّفوا أنفسهم بأنهم كاثوليك الوحيدين تقريبًا الذين طوروا نموذجًا يدعوه دونيغاني «الأصولية الفردانية». وقد عرّفوا دينهم بأنه «حريةٌ فرديةٌ تحت ظلّ الإنجيل» واعتبروه «غريبًا عن أي منطق مؤسساتي». طويّتهم هي السائدة: لم يعد لتعاليم الكنيسة من تأثيرٍ على هويتهم الدينية.

يجد دونيغاني في تحقيقٍ أجراه لدى قرّاء صحيفة فوسفور Phosphore (تتراوح أعمار معظمهم بين 12 و16 عامًا) تأكيدًا على خصخصة المعتقدات هذه. فقد أجاب ثلثا المجيبين بالإيجاب على موضوع: «يتساوى لديّ إن كان يسوع ابنًا لله أو ابنًا لفلاح، المهم هو ما يقدّمه لي.» أكثر من الثلثين (68 بالمائة) أجابوا بـ «لا» على سؤال: «هل هنالك دينٌ يبدو لك حقيقيًا أكثر

من غيره؟» وعلى سؤال: كيف تنظر إلى وجود الله؟ كانت الإجابات هي التالية: مؤكد (29 بالمائة)، محتمل (32 بالمائة)، غير محتمل (17 بالمائة)، مستبعد تمامًا (18 بالمائة). في العام 1996، وأثناء سبرٍ طال عيّنةً صغيرةً تتراوح أعمار أفرادها بين 16 و25 عامًا، أجابتْ غالبية الشباب لأول مرةٍ على ما يبدو لي[8] بـ «لا» (52 بالمائة) على سؤال: «هل تؤمن بالله؟». حين نجري تقاطعًا بين عدة تحقيقات، نجد التطور نفسه الذي يمكن أن ندعوه «الاحتمالية»: في أحسن الأحوال، تكون محتويات المعتقدات الدينية محتملة، أي «ربما حقيقية». بالتالي، فإنّ الإيمان بها «خيارٌ فردي». من هذه التحقيقات، يستخرج دونيغاني خلاصةً هامة يعبّر عنها كما يلي: المعتقدات المعاصرة ليست سياسيةً ولا دينية، بل هي خاصة: ضمير الفرد هو المسؤول عن تحديد الحقيقي والخيّر والعادل.»[9]

أصبح علماء الاجتماع يستخدمون مصطلحين للإشارة إلى سيرورة خصخصة المعتقدات وممارسة الشعائر الدينية هذه:

8- كانت تلك أول مرةٍ منذ صياغة السؤال على هذا النحو تجيب فيها أغلبيةٌ من فئةٍ عمرية (16-25 سنة) سلبًا في فرنسا وفق الجمعية الفرنسية للدراسات عبر الاستبيانات SOFRES التي أجرت السبر. في العام 2005، ردّ نصف المجيبين من كافة الأعمار بـ «لا» على سؤال الجمعية: هل تؤمن بالله؟

9- انظر: Donégani, op. cit., p.243.

توجد النتائج الكاملة لتحقيقه في كتاب: Jean-Marie Donégani, La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain, Paris, Presses de la FNSP, 1993.

الدَنْيوة وتفكيك المأسسة. المصطلح الأوّل قديمٌ وتوافقي. أما الثاني، فهو أحدث وأكثر إثارةً للجدل. الدنيوة سيرورةٌ تاريخيةٌ طويلة الأمد، شهدت انسحاب الكنائس (البروتستانتية بدايةً ثم الكاثوليكية) من بعض الوظائف (التعليمية والصحية والترويجية والخيرية...) لتتولاها منظماتٌ «غير مذهبية»، بالإضافة إلى الدولة بصورةٍ خاصة. في فرنسا، شكّل قانون فصل الكنيسة عن الدولة في العام 1905 منعطفًا في سيرورة الدنيوة وترافق بتعزيز العلمانية كقيمةٍ أساسيةٍ من قيم الجمهورية. أصبح الدين حقوقيًا شأنًا «خاصًا»، ورافق ذلك اعترافٌ رسميٌّ بالتعددية الدينية. غير أنّ ما يدعوه المؤرخون «الخصام المدرسي» لم ينته، بل أصبح مسألةً سياسيةً أكثر منها دينية.

يتمتع مصطلح تفكيك المأسسة بمدىً مغايرٍ تمامًا. فهو يعني أنّه ما وراء «فقدان سلطان» المؤسسات الدينية على الحياة الخاصة (وهو أمرٌ لا جدال فيه وفق التحقيقات كافةً)، تعرّض مجمل المؤسسات (الكنيسة والمدرسة والجيش والشركة والأسرة...) إلى فقدان المصداقية، ويعني أنّ «إنتاج المعايير قد انتقل بذلك إلى الجانب الذاتي»[10]. يمكن بسهولةٍ نسبيةٍ ربط هذا المفهوم بسوسيولوجيا دوركهايم: تنتج أزمة المؤسسات مباشرةً عن تفتت، لا بل أفول المعتقدات الجماعية ذات الجذر الديني. بالنسبة

10- هذا المصطلح عرّفه على هذا النحو فرانسوا دوبيه François Dubet ودانيلو مارتوتشيلي Danilo Martucelli في كتاب: Dans quelle société vivons-nous, Paris, Seuil, 1998, p. 169.

لدوركهايم، الرابط الاجتماعي هو الرابط المنحدر من التطويع الأخلاقي للجيل الجديد على يد الجيل السابق له، ويكمل ذلك التطويعَ تطبيقُ أنظمةٍ فعالة (الهيئات الوسيطة وبصورةٍ خاصة المجموعات المهنية). يتضمّن التطويع والتنظيم معتقداتٍ جماعيةً ترسّخها المؤسسة المدرسية وتديمها المؤسسات الحقوقية. بالنسبة لدوركهايم، لا يمكن أن يوجد مجتمعٌ حديثٌ وعضويٌّ وديمقراطي (ما أدعوه بالمجتمع التدامجي) دون مؤسساتٍ قويةٍ ومشروعة، معترفٍ بها وتوافقية، تستند إلى قيمٍ مشتركة. بالنسبة لدوركهايم، حلّت القيم الجمهورية محلّ القيم الدينية لكنها تؤدي الوظيفة نفسها: أصبح الاندماج الأخلاقي لأعضاء مجتمعٍ - أمة علمانيًا وديمقراطيًا. لقد غيّر المقدّس وضعه وشكله، وأصبح أكثر استبطانًا وانتشارًا أيضًا، لكنه لا يزال ضروريًا للترابط الاجتماعي وللسعادة الفردية. من الواضح أنّ إطار الأمة هو الذي يشكّل بالنسبة إليه نظام الاندماج الأكثر ملاءمةً. وإذا انهار هذا النظام، إذا فقد كل دلالةٍ وانهار معه الحس الأخلاقي وانهار بالتالي تعريف المعايير وفقدت شرعيتها، تنتصر العشوائية مع موكبها المكوّن من نزاعاتٍ جماعيةٍ وانتحاراتٍ فرديةٍ[11].

11- طوّر دوركهايم تصوّره للعشوائية في نهاية كتابه: De la division du travail, 1ère éd., 1893 (à propos de "la division anomique du travail") وفي كتاب: Le suicide, 1re éd., 1897 (à propos du "suicide anomique"). العشوائية هي المعادل الدوركهايمي لمفهوم الأزمة، وهي كلمةٌ مثيرةٌ للسجال بقدر ما هي كلمة «أزمة». من أجل تفحّصٍ نقديٍّ لهذا المفهوم ولما أعقبه، اقرأ: Philippe Besnard, L'anomie, histoire d'une notion, Paris, PUF, "Sociologies" 1984.

هل هذه هي الحال في المجتمع الفرنسي، من الستينات إلى التسعينات، الموسوم بأفول ممارسة الشعائر الدينية وخصخصة معتقداتها؟ ليس بالضرورة. سوف نطرح فرضيتين متتاليتين. تنصّ الأولى، وهي الأكثر تفاؤلًا، على أنّنا فقط أمام طورٍ جديدٍ من الدنيوة، أمام إنجاز العلمانية التي تجعل من الديني شأنًا «خاصًا محضًا» بالمقارنة مع السياسة والمواطنة والديمقراطية التي تنفكّ أكثر فأكثر عن الانتماءات الجماعاتية (التي تسمى أحيانًا بالانتماءات الإثنية – الدينية) لتصبح مكونات فضاءٍ عامٍ مشكّلٍ من مؤسساتٍ معترفٍ بها. إذا كانت هذه الفرضية الأولى صحيحة، ينبغي أن تكون الأمة بوصفها «جماعة مواطنين»[12] قد نالت في الفترة الأخيرة شرعيةً تفوق شرعية كل الانتماءات من النمط الإثني وتفوق كل «الأقليات» الثقافية أو تفوق ما يدعوه بعض علماء الاجتماع «الجماعات الانفعالية» الجديدة[13]. تتضمن الفرضية المتفائلة أنّ خصخصة المعتقدات لا تعني فقدان المؤسسات السياسية لشرعيتها. وهي تفترض أنّ الدائرة السياسية تبقى مجالًا هامًا للمماثلة، يعلي شأن السجال العام وما كان توكفيل Tocqueville يدعوه «الأهواء الديمقراطية». هل هذه هي الحال فعلًا؟

12- انظر: Dominique Schnapper, La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation, Paris, Gallimard, 1994. تستخدم المؤلفة مصطلح «جماعة» بمعنىً مغايرٍ للمعنى المستخدم في هذا الكتاب: في الحقيقة، يمكن أيضًا اعتبار الأمة «الديمقراطية» (لا الإثنية – الدينية) بنيانًا «تطويعيًا» ينتج عن الانضواء الإرادي للمواطنين (وليس عن الانتساب التلقائي لأعضاء جماعة).

13- انظر: Danièle Léger, La religion pour mémoire, Paris, Cerf, 1994.

أزمة المعالم والمرجعيات والتبدلات السياسية

في العرض الشامل نفسه، قارن جان ماري دونيغاني (1998) بين المشهد السياسي الفرنسي في أواخر التسعينات وبين مشهد أواخر الستينات ليلاحظ أنّه ليس إلا «مختلفًا بوضوح». وفق رأيه، خضعت الحياة السياسية لتغيراتٍ أقل مما خضعت له المعتقدات وممارسة الشعائر الدينية: بدا له أنّنا نستطيع العثور على استمرارياتٍ في المجال السياسي أكثر مما في المجال الديني. هكذا، لم يتغير «الاهتمام بالسياسة» كثيرًا طيلة أربعين عامًا ضمن هيئة الناخبين الفرنسيين: في العام 1958، قال 9 بالمائة من المجيبين بأنهم يهتمون «كثيرًا» بالسياسة، و42 بالمائة بأنّ «اهتمامهم بها قليلٌ جدًا أو معدوم»؛ وفي العام 1997، كانت نسبة المهتمين 11 بالمائة ونسبة قليلي الاهتمام 52 بالمائة. وفق المؤلف، بقيت النسب شديدة الثبات طيلة الفترة، حتى إذا كانت المسألة تبقى غائمةً إلى حدّ أننا لا نستطيع تفسير النتيجة تفسيرًا دقيقًا[14].

وبالفعل، كلمة سياسةٍ إحدى أشد الكلمات تنوعًا في معانيها. كما أنها نادرًا ما «تعمل» وحدها في المحادثات العادية. إنها بحاجةٍ إلى صفات («ضيقة الأفق»، «متحزّبة»، «عامة»، «محلية»، «إعلامية»، الخ.) كي نفهم معناها الدقيق. بذلك، يرتبط مفهوم الاهتمام بالسياسة ارتباطًا تامًا بمدلول كلمة «سياسة»

14- انظر: .Jean-Marie Donégani, op. cit., p. 214

وربما بصورةٍ خاصةٍ بمدلول كلمة «اهتمام» لدى المحادث. يمكن حقًا إدراك وجود تشابهٍ في بنية الإجابات في حين تطوّرت معاني كلمة «سياسة» تطورًا كبيرًا، لكنّ كلمة «اهتمام» هي الهامّة: يكفي أن تتخفى على سبيل المثال خلف كلمة «اهتمام» مدلولات تمييزٍ اجتماعيٍّ أو ثقافي. أن يقول المرء عن نفسه إنّه «مهتم» يعني تعبيره عن «مستوىً ثقافي» أعلى من مستوى «جماهير» الناس الذي لا يهتمون. ماذا لو كان كل الناس يهتمون، كلٌّ على طريقته، بالشأن العام؟

بالطريقة نفسها، يبدو أنّ ما يدعوه علماء السياسة بـ «شعور المنافسة السياسية» لم يتبدّل كثيرًا وبقي مترابطًا جدًا مع الاهتمام بالسياسة. بين العامين 1966 و1995، كانت نسبة الإجابات الدالّة على شعورٍ بـ «عدم الكفاءة» («إنها قضية مختصين») تتراوح بين 25 و28 بالمائة؛ وقد اختار نحو نصف المجيبين إجابة «قليل الكفاءة»؛ وتراوحت نسبة «الأكفاء» بين 19 و22 بالمائة. يفسّر المستوى التعليمي والوضع الاجتماعي المهني الجزء الأكبر من تنوّع الإجابات. لكن ما الذي تعنيه عبارة «الشعور بالكفاءة»؟ هنا أيضًا، يمكن أن تظهر استراتيجيات التمييز دون أن تكون لدلالة كلمة «سياسة» علاقة بالأمر. ليس جديدًا أن تبدو السياسة بالنسبة إلى عددٍ كبيرٍ من الناخبين أمرًا يخص «المختصّين». أن يتضمّن هذا الإدراك سلوكيات الامتناع عن الانتخاب أو التصويت الاحتجاجي أو الولاء الأعمى لحزبٍ أو لقائدٍ هو أمرٌ يتعلق بالسياق

ويتضمّن تعريفاتٍ متباينةً للسياسة. ماذا لو برهن الجميع، كلٌّ بمستواه، على كفاءةٍ في حياته العامة؟

في مجال التصويت السياسي، يبدو أنّ ما تغيّر في فرنسا منذ الستينات هو صلة الناخبين بالانشطار بين «اليمين واليسار»، وهذا التغيّر يخصّ النصف الثاني من الفترة الواقعة بين العامين 1984 و2007. وبالفعل، في آذار/مارس 1981، أجاب 43 بالمائة من المشاركين في السبر بـ «نعم» و33 بالمائة منهم بـ «لا» على سؤال: «في رأيك، هل لا يزال مفهوما اليمين واليسار صالحيْن اليوم؟»؛ في تموز/يوليو 1996، كانت النسبتان 32 و62 بالمائة على التوالي. وقد استخلص باسكال بيرينو Pascal Perrineau[15] من ذلك ما يلي: «في خمسة عشر عامًا، انهار في فرنسا نظام المعالم السياسية». كيف يظهر ذلك؟ بدايةً عبر فقدان نفوذ، لا بل فقدان راهنية «الهويات الجماعية والاجتماعية والمناطقية القوية» وقبل كل شيء الهويات الطبقية: في آذار/مارس 1978، صوّت 75 بالمائة من العمال لصالح اليسار و66 بالمائة من «أرباب العمل الصناعيين والتجاريين» لصالح اليمين. وفي انتخابات العام 1997 التشريعية، صوت 51 بالمائة من العمال لصالح «اليسار التعددي» وكذلك صوّت لصالحه 54 بالمائة من أصحاب «المهن الوسيطة»*. بين العامين 1978 و1998، تصدّعت، لا بل انهارت

15- انظر: Pascal Perrineau, La logique des clivages politiques, dans Collectif, Les révolutions invisibles, Paris, Calmann-Lévy, 1998, p. 289-300.

* كالتجار والوسطاء العقاريين والمندوبين، الخ. (م)

هذه البنى الدالّة التي جعلت «اليسار يترافق مع الطبقة العاملة» من جانب و«اليمين يترافق مع البرجوازية» من الجانب الآخر.

يكمل تفسيرٌ آخر التفسير السابق: يبدو أنّ انشقاقًا سياسيًا جديدًا ظهر أثناء تولّي فرانسوا ميتران François Mitterrand للرئاسة. لقد أظهرت نتائج الاستفتاء على معاهدة ماستريشت* بصدد أوروبا هذا الانشقاق بوضوح، إذ تغلّبت الـ «نعم» بين الفرنسيين «الأكثر مهارة» (71 بالمائة من الحائزين على شهادة تعليمٍ عالٍ) وبين أكثرهم ميلًا للوسط (76 بالمائة من مناصري الحزب الاشتراكي و59 بالمائة من مناصري الاتحاد من أجل الديمقراطية الفرنسية UDF) وأكثرهم حضريةً (57 بالمائة من سكان مراكز المحافظات) وأكثرهم «تقدّميةً» (69 بالمائة من مناصري إلغاء عقوبة الإعدام). وتختلف المناطق المسماة «اجتماعيةً - مسيحية» (66 بالمائة في الألزاس، 60 بالمائة في بروتاني) عن المناطق المسماة «قوميةً - علمانية» (43 بالمائة في بيكاردي، 46 بالمائة في ليموزان). كما تختلف المناطق الأكثر ثراءً عن أكثرها فقرًا[16]. لكن ما هو بالضبط هذا الانشقاق الجديد؟ إجابة باسكال بيرينو هي التالية: «هكذا، ولّد إلغاء الانضواء في مجموعات الانتماء (الأسر، الطبقات، الثقافات المحلية...) وفردنة المعتقدات والحراك والتنوع الإثني والثقافي انشقاقًا سياسيًا

---

* هي معاهدة تأسيس الاتحاد الأوروبي، جرى التوقيع عليها في العام 1971 ودخلت حيّز التنفيذ في العام التالي (م).

16- باسكال بيرينو، مصدر سبق ذكره، صفحة 293.

واجتماعيًا وثقافيًا جديدًا بين مناصري «مجتمعٍ مفتوح» ومناصري «مجتمعٍ مغلق»[17]. ما الذي يعنيه هذا التعارض؟

يمكن تقديم عدة تفسيرات. تفسيرٌ اقتصاديٌّ أولًا: «المجتمع المفتوح» أكثر ليبراليةً وتأييدًا لفتح الحدود و«المجتمع المغلق» أكثر حمائيةً. وتفسيرٌ أخلاقيٌّ ثانيًا: «المجتمع المفتوح» أكثر تسامحًا وأقلّ تسلطًا وأكثر تساهلًا في مجال العادات من «المجتمع المغلق». وتفسيرٌ ثقافيٌّ أخيرًا: «المجتمع المفتوح» أكثر قبولًا للتأثيرات الخارجية، وربما يكون أكثر انفتاحًا أمام الهجرة، في حين أنّ «المجتمع المغلق» أكثر قوميةً ومعارضةً للهجرة. غير أنّ هذه الأبعاد المتباينة ليست بالضرورة مترابطةً في ما بينها، كما يصعب فصم المواقف التي يتخذها هذا الجانب أو ذاك عن المواقع الاجتماعية لأولئك الذين يعبّرون عنها[18].

17- المصدر السابق، صفحة 294.

18- علاوةً على أنّ التحليل السببي يضع هنا موضع الرهان ارتباطاتٍ ضعيفة، يبدو لي صعبًا الدفاع عن وجود عاملٍ وحيدٍ في أصل كل هذه التباينات. بدايةً، لم تفقد التفسيرات السابقة «الطبقية» و«الدينية» كل راهنيتها. فقد أظهرت التحليلات التقليدية في السبعينات والثمانينات الارتباطات بين التصويت لصالح اليمين وبين ممارسة الشعائر الدينية (والانتماء غير العمالي)، بين التصويت لصالح اليسار وبين الانتماء العمالي (وغياب الدين). لم تختفِ هذه الارتباطات، حتى إذا كانت قد ضعفت. صحيحٌ أنّ أولئك الذين يصوّتون لصالح أقصى اليسار لم يعودوا العمال، بل الموظفين؛ غير أنّ الترابط بين ممارسة الشعائر الدينية والتصويت لصالح اليمين لا يزال قويًا. حول تفسيرات هذه الارتباطات، انظر: Guy Michelat et Michel Simon, Classe, religion et comportement politique, Paris, Presses de la FNSP et éditions Sociales, 1977.

لكن يبدو مؤكدًا أنّه إلى جانب الانشقاق القديم الذي يعارض اليمين باليسار في المجال الاقتصادي (الليبرالية / الاشتراكية)، ظهر انشقاقٌ آخر في الثمانينات، يدعوه إيتيين شفايسغوث Etienne Schweizguth بالليبرالية الثقافية ويعارضها بالتشدّد. وهي منفصلةٌ انفصالًا كبيرًا عن المواقف «التقليدية» المتعلقة بالليبرالية الاقتصادية. هكذا نجد تمايزًا متزايدًا لـ «يسارَيْن» وكذلك لـ «يمينين»: يسار «الليبرالية الثقافية» يخصّ، مثلما هو اليمين الذي يتخذ الموقف نفسه، الناخبين الأكثر تأهيلًا والأقل تهديدًا بالبطالة ممن يتشاطرون أشكال الحياة الخاصة نفسها. إنهم في الغالبية العظمى مناصرو ماستريشت. ويجتذب يسار «التشدد الثقافي»، مثله مثل اليمين (واليمين المتطرف) الموافق، الناخبين الأقل تأهيلًا والأكثر تهديدًا بالبطالة وأكثرهم تعلّقًا بالصلات الجماعاتية. إنهم في غالبيتهم العظمى خصوم ماستريشت[19].

يبدو أنّ الانشطار الثاني يغلب على الأول. هكذا، وفق باسكال بيرينو، شهدنا في فرنسا الثمانينات تطوّر «نظام قيمٍ مناهضٍ للتسلط يعلي شأن استقلال الأفراد وتفتّحهم، يعترف لكلّ فردٍ بحرية اختيار أسلوب حياته، يرتكز إلى مبدأ القيمة الجوهرية المساوية لكلّ كائنٍ بشريٍّ أيًا كان جنسه أو دينه أو عرقه أو منزلته

19- انظر: Etienne Schweitzguth, L'affaiblissement du clivage droite-gauche, in P. Perrineau (éd.) L'engagement politique, Paris, Presses de la FNSP, 1988, p.215-237.

الاجتماعية»[20]. لقد تضخّم في التسعينات النضال ضدّ العنصرية وكراهية الأجانب، وهو من صميم هذا النظام الجديد، كردّ فعلٍ على تصاعد العنصرية في المجتمع الفرنسي وعلى التصويت لحزب الجبهة الوطنية[21]. يربط بيرينو هذا النضال ضدّ العنصرية بـ «موقفٍ عامٍ تمييزي بالنسبة للمجموعة الخارجية... أي العلاقة بالآخر»[22]. هنا يكمن من وجهة نظره مفهوم الانفتاح، وهو يربطه بتنامي مطالبة الشباب بالتفتّح الشخصي والاستقلالية ورفض المعتقدات المنقولة بأسلوبٍ تسلطي. بالنسبة لجزءٍ منهم، لم تعد هويتهم الثقافية الموروثة هي التي تقود خياراتهم السياسية، بل موقفهم الانفتاحي تجاه الآخرين كافةً (الأجانب أولّا). هكذا يربط رفض اليمين المتطرّف، باسم قيم التضامن والأخوّة والانفتاح، جزءًا على الأقل من الشبيبة (وكذلك ممن هم أكبر سنًا) في تجاوزٍ للانتماءات الاجتماعية أو الدينية أو الثقافية.

بالنسبة إليه، يضع هذا «التوزيع الجديد» موضع التساؤل مبدأ وحدة الحياة السياسية القديم: الأمة. هكذا يؤدي انمحاؤه النسبي، احتماليًا على الأقل، إلى تفكك كلّ التيارات الإيديولوجية الكبرى العائدة للحقبة السابقة. ويمكن أن يؤدّي إلى ظهور أقطاب

20- انظر: بيرينو، مصدر سبق ذكره، صفحة 297.

21- انظر: Michel Wieworka, La France raciste, Paris, Seuil, 1992.

ملاحظة: حزب الجبهة الوطنية حزبٌ يمينيٌّ متطرف أسسه جان ماري لوبن Jean Marie Lepen في العام 1972(م)

22- انظر: بيرينو، مصدر سبق ذكره، صفحة 298.

مماثلةٍ جديدةٍ لم تتوحد بعد. تنتج هذه الأقطاب جزئيًا عن حركاتٍ اجتماعيةٍ وثقافيةٍ وسياسيةٍ جديدة ظهرت في السبعينات، لاسيما البيئية والنسوية منها، ترفض على سبيل المثال فصل السياسي عن الشخصي والخيارات الانتخابية عن المواقف اليومية، كما ترفض اختزال ميولها السياسية إلى واقعيةٍ اقتصاديةٍ ومقتضياتٍ إدارية[23]. غير أنّ هذا التوزيع الجديد يطرح مسألة مرجعيات هذه «الحساسية الجديدة»، التي يغلب عليها الشباب والنساء، المصنوعة من الانفتاح والحميمية والعمومية في آنٍ معًا[24]. هل هي السوق كنموذجٍ كونيٍّ مستوحى من الليبرالية؟ أم أنها أوروبا كشكلٍ تطويعيٍّ جديدٍ من المواطنين، كمكانٍ ملائمٍ لتطوير سياساتٍ اجتماعية؟ أم أنها البشرية بأكملها؟ تبقى كلّ هذه المرجعيات مقلقلةً ومشوشةً إلى حدٍّ ما.

الفظاظة والجنوح وأزمة الرابط الاجتماعي

هنالك فرضيةٌ أخرى أكثر تشاؤمًا لتفسير أفول المعتقدات الدينية وانهيار المعالم السياسية القديمة. ما يدعوه بعض علماء الاجتماع تفكيك المأسسة هو أكثر بكثيرٍ من تشوّش المعالم

23- انظر رسالة الماجستير التي كتبتها هيلين ستيفنز Hélène Stevens, Les couples et la politique, Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines, juin 1997.

24- كانت هذه الحساسية حساسية حملة سيغولين روايال Ségolène Royal في العام 2007.

ملاحظة: ترشحت روايال لرئاسة الجمهورية الفرنسية عن الحزب الاشتراكي (م).

السياسية وتفكك المرجعيات الإيديولوجية. يتعلّق الأمر بأزمةٍ حقيقيةٍ في الرابط الاجتماعي، تتظاهر أولًا بتنامي أشكال الفظاظة والسلوكيات الجانحة وافتقاد الأمان. هذا ما يدعوه سيباستيان روشيه Sébastien Roché (1996) «المجتمع الفظ» ويعرّفه بأنّه «اختراقاتٌ علنيةٌ للنظام، في الحياة اليومية، لما يعتبر الأشخاص العاديون بأنه القانون». وهو يذكر دون ترتيب «الإتلاف والروائح والضجيج وكسر الزجاج وقلة الأدب والشتائم وتخريب النفائس وانتزاع الحقائب وحرق السيارات»، أي باختصار تصرفاتٍ تُظهر «أزمة» حقيقيةً في «الآليات الاجتماعية للتدريب على التحكّم بالنفس والاحترام المتبادل»، «أزمة رابطٍ مدني»[25].

إنه تراجعٌ، لا أكثر ولا أقل، في سيرورة الحضارة (الفصل الأول)، يتظاهر عبر إخلالٍ منهجيٍّ بـ «قواعد العلاقات بين الأشخاص». وهو يمثّل تهديدًا، يولّد شعورًا بانعدام الأمان، «للذات، للجسد الخاص، وكذلك للجسد الاجتماعي، لهوية الأفراد الاجتماعية»[26]. وفق روشيه، ينبغي ربط هذا البعد الهوياتي للفظاظة بغزو شعور خوفٍ يعبّر عن «استحالة العيش معًا، استحالة الوثوق بالغير، استحالة احترام الحقوق». باختصار، إنه خطرٌ اجتماعيٌ وشخصيٌّ يشكّك في قواعد الحياة التطويعية عبر التشكيك في إمكانية وجود هذا الرابط الاجتماعي.

25- انظر: Sébastien Roché, La société incivile, Qu'est-ce que l'insécurité?, Paris, Seuil, 1996, p. 47.

26 المصدر السابق، صفحة 118.

تتوافق كلّ تحليلات إحصائيات الجنوح والإجرام والجنح... على الاعتراف بأنّ تنامي مؤشراتها (مخالفاتٌ جزائية، اعتداءاتٌ على الأشخاص والممتلكات، شكاوى مسجلة) لا يعود زمنيًا إلى الأزمة الاقتصادية (السبعينات) بل إلى الخمسينات وبأنّه لا يمكن عزوها إلى «تنامي الإحباطات الناتجة عن صعوبة كسب المال، أو احتلال موقعٍ في المجتمع أو صعود السلّم الاجتماعي»[27]. على سبيل المثال، كان تزايد الجنح المسجلة ضد الممتلكات في فرنسا بين العامين 1961 و1973 أقوى منه بين العامين 1973 و1993. كما أنّه ينبغي توخي الحذر عند تفسير الإحصائيات لأنها تتعلق كثيرًا بقابلية الأفراد للتقدّم بشكوى. نعلم جيدًا أنّ «التهرّب الضريبي وحوادث السيارات مقبولةٌ نسبيًا لدى السكان، في حين أنّ تعاطي المخدّرات والسرقة أقل قبولًا بكثير»[28] في فرنسا. وإذا كنا نلاحظ ارتفاعًا هائلًا في السرقات في نصف قرن (خمسة ملايين سرقة في العام 1998 مقابل 760 ألفًا في العام 1950)، فيعود ذلك أيضًا إلى أنّ كمية الممتلكات المتواجدة قد ارتفعت ارتفاعًا ملحوظًا. يمكن أيضًا ربط زيادة الانتهاكات ضد الممتلكات بالنمو الاستثنائي في السنوات الثلاثين المجيدة بقدر ما يمكن ربطها بشدّة الأزمة التي أعقبتها.

---

27 المصدر السابق، صفحة 134.

28- انظر: S. Roché, Déviances et délits, in O. Galland et Y. Lemel (éd.) La nouvelle société française, op. cit., p. 245-273.

ومع ذلك، اجتاحت مسائل انعدام الأمان المجتمعَ الفرنسي من العام 1980 إلى العام 2002، بكل المفاعيل التي نعرفها حق المعرفة: الهوس بالحماية، الدعوة إلى الدولة - الدركي، الانطواء الفرداني، العنصرية وكراهية الأجانب، تنامي التصويت للجبهة الوطنية، وصم «الأحياء الخطرة» (400 حيٍّ في العام 1972، 1200 في العام 1998)، هياج شعبي في المدن (2006). يستحيل عدم ربط هذه «الحلقة المفرغة للحساسية المدنية»[29] بتطوراتٍ ثقيلةٍ للصلة بالسلطة والقيم والمعايير. لكن ينبغي توخي الحذر وإدراك حجم مختلف عناصر هذه السيرورة التي تمس في الآن ذاته صلة الأفراد بالمؤسسات وصلة مختلف المجموعات (العمرية والطبقية والمرتبطة بالمستوى الدراسي وبمكان السكن) في ما بينها. إذا كانت لهذه المسائل علاقةٌ بوجود أزمة هويات، فذلك بمعنىً خاصٍّ ينبغي السعي لتوضيحه.

تبدو لي الحصيلة التالية بين أكثر الحصيلات توضيحًا: أصبحت الصلة بالمعايير الاجتماعية والأخلاقية شديدة الاختلاف وفق الأجيال. حين سُئلت عينةٌ من الفرنسيين من كافة الأعمار إن كانت سرقة تاجرٍ صغيرٍ أمرًا خطيرًا، ردّ 80 بالمائة ممن «تزيد أعمارهم عن 65 سنة» بالإيجاب في العام 1993 مقابل 36 بالمائة ممن تتراوح أعمارهم بين «18 و24 سنة»؛ وعلى سؤال إن كان عدم دفع أجر النقل الجماعي أمرًا جسيمًا، ردّ 62 بالمائة ممن

29- المصدر السابق، صفحة 249.

«تزيد أعمارهم على 65 سنة» بالإيجاب مقابل 25 بالمائة ممن تتراوح أعمارهم بين «18 و24 سنة»، الخ. العمر هو المتغيّر الأكثر ارتباطًا بالآراء حول المعايير. في العام 1983، كتب شتوتزل Stoetzel في تعليقه على تحقيقٍ حول القيم في أوروبا: «اليقينيات الأخلاقية آخذةٌ في الانهيار لدى الشبيبة، والمعايير تتعرض لإبطال قدسيتها.»[30] منذ ذلك الحين، كانت الاختلافات في الآراء بين الأجيال ملموسةً بصورةٍ واسعة، وقد تعمّقت إلى درجة أنّ العديد من علماء الاجتماع والخبراء أخذوا يتحدثون اليوم عن «شرخ»[31].

يمكن ربط هذه الحصيلة الأولى بحصيلةٍ ثانية: تزايد تفويض المواطنين السلبي (والكثيف) للدولة منذ ربع قرن. لكن ما الذي تفعله الشرطة؟ يمكن أن تكون هذه العبارة شعارًا لكلّ حملةٍ حول انعدام الأمان. حين نسأل ضحايا أو شهود المخالفات أو الفظاظات، نلاحظ نمط ردّ الفعل المسيطر نفسه: «لسنا محميين»، «ليس من واجبنا أن نقوم بدور الشرطة»، «ماذا بيدي أنا أن أفعل؟»، الخ. يمكن التعميم مع إدراك وجود تطورٍ ملموسٍ في العلاقة بالآخر: تراخي الإرغامات، تراجع نفوذ السلطة، زيادة أشكال الحراك، غيابٌ شبه كاملٍ للهيكلة السياسية - النقابية في الأحياء العمالية، تشظّي الساحات الاجتماعية، فقدان السيطرة على مجرى الحياة الشخصية، كلّ أشكال اللجوء إلى مفاقمة

30- ذكره دوني سالاس Denis Salas, Délinquance, in Collectif, Les révolutions invisibles, op. cit., p. 75-84.

31- المصدر السابق، صفحة 83.

المواجهة بين الأفراد والدولة، ثنائية «الانطواء الفرداني» و«التفويض الممنوح للمؤسسات العامة»[32].

ينبغي أن تكمل حصيلةٌ أخيرة الحصيلتين السابقتين: عاودت التفاوتات الاجتماعية وأوضاع العرَضيّة والبؤس التقدّم في فرنسا منذ الثمانينات. تتركّز هذه الأوضاع في مناطق معينةٍ هي الأكثر وصمًا (الأحياء الموصوفة بالصعبة، أحياء الإقصاء والنفي، أحياء الأرياف المهملة، الخ.): يصطدم الشباب فيها بالفشل المدرسي والبطالة و«الحياة القاسية». وهم يطوّرون فيها نظامهم الخاص من المعالم والقيم و«ثقافة الشارع» على أساس الانتماء للحي السكني، للمنطقة التي يستحوذون عليها بطريقتهم[33]. هم غالبًا أبناء مهاجرين أتوا من عالمٍ جماعاتيٍّ يشكّكون فيه مجدّدًا. في الحقيقة، هم ممزقون بين أصلهم وحيّهم وبين هذا المجتمع الاستهلاكي الذين يحلمون بالاندماج فيه، مدركين في الآن ذاته أنه يصمهم. لسلوكهم الفظّ معنىً ذاتيٌّ يتجذّر في هذه التناقضات. وتظاهرات

32- يدافع عن هذه الأطروحة سيباستيان روشيه Sébastien Roché الذي يفترض أنّ آليات التوسّط الاجتماعي والتمثيل السياسي لم تعد تعمل في المجتمع الفرنسي، وهو أمرٌ قابلٌ للجدل. تميّز هذه الثنائية الانطواء الفرداني / التفويض الممنوح للدولة بصورةٍ خاصة ما يدعوه كيلرهالس «الأسر - الحصون» (انظر الفصل الثاني)، كما يميّز العمال «المهددين بالإقصاء» (انظر الفصل الثالث). باختصار، هو يهدّد أولئك الذين يجدون صعوبةً أكبر في الخروج من الأشكال «الجماعاتية» ولا يتوصّلون إلى الانضمام لنشاطاتٍ جماعية. لقد أطلقتُ على هذا الشكل الهوياتي صفة «الثقافي» في الفصل الأول.

33- انظر: David Lepoutre, Cœur de banlieue, O. Jacob, 1998.

«الجنوح» أو انفجارات العنف الحضري (2006) تعبيراتٌ عن هذه الصلات الاجتماعية الإقصائية، عن الغيرة والضيق الهوياتي المرتبط ببطالة الأهل المديدة، بالإقصاء المدرسي، وبصورةٍ أكثر عموميةً، بمسارات الهجرة (انظر الفصل الخامس).

يثير تلاقي هذه السيرورات الثلاث، التعميمية والفردانية والهوياتية، اضطراباتٍ في النظام المدنيّ تهزّ فكرة المواطنة ذاتها. لقد أصبحت الهوية المواطنية إشكاليةً ومقلقلةً ونزاعية. كما فاقم اختلاط المعالم السياسية وفقدان المرجعية الرمزية تلك السيرورة. يتوجب على كلّ أسرة، على كل فردٍ أن يدير لحسابه الخاص هذا التحوّل في الصلات مع قيم الحياة المشتركة ومعاييرها وقواعدها. في هذه الإدارة للمخاطر، لا يمكن تجنّب مسألة الرمزي: طالما أنّ الأبناء لم يتمكّنوا من إكساب وجودهم معنىً، طالما أنهّم لم يتمكّنوا من الاستحواذ على تاريخ الأسرة، فلن يتمكّنوا من بناء هويةٍ شخصيةٍ لها معالم ومرجعيات يقدّمونها لأنفسهم بأنفسهم[34]. لا يمكن الفصل بين عمل الشخصنة هذا وبين سيرورة اندماجٍ مدرسيٍّ ومهني. وكي يتمّ ذلك على نحوٍ جيّد، يحتاجون إلى التقاء أغيارٍ يساعدونهم، وسطاء يجعلونهم يتقدّمون، مناضلين من أجل المواطنة.

34- نجد تحليلًا لعدة أمثلةٍ في التقرير الجماعي البحثي لمختبر برانتان Printemps, "Risques de passage à la pré-délinquance et stratégies de prévention. Le cas de deux quartiers de la Ville nouvelle de Saint-Quentin-en-Yvelines" sept. 2000, ronéoté.

فجوهر مسألة الرابط المدني، الشكل العلني للرابط الاجتماعي، هو حقًا كما يبدو لي ذاك الذي طرحه دوركهايم قبل قرن، أي التوسّط بين الأفراد (والأسر) وبين الدولة (والمؤسسات)، الانتقال من فردانية الأنانية والانطواء على الذات السلبية إلى فردانية الانضمام الإرادي والغيرية المختارة الإيجابية. لا يعني كون المرء مواطنًا انتظاره بصورةٍ منفعلةٍ أن تأخذ الدولة على عاتقها المشكلات كافةً، أن تمنحك كل ما يحقّ لك (المساعدات الاجتماعية، الأمن، المدرسة، الخ) دون أن تقوم أنت بأي واجبٍ بصورةٍ إرادية. لكنّ هذه التبادلية تفترض التمكّن من إعطاء معنىً لالتزام المرء كمواطنٍ أو متضامن، التمكّن من ربط المشاريع الخاصة بمشروعٍ جماعي. لكن ألم يضعف هذا الأخير، لا بل يتعطّل، في المجتمع الفرنسي؟

أزمات الالتزام الحزبي والتمثيل الحزبي

كي توجد هذه المشاريع بصورةٍ مجسّدة، كي يتبدّد هذا الفقدان للمعالم وهذا الضعف للمرجعيات الرمزية، اعتبر دوركهايم منذ قرنٍ بأنّ هيئاتٍ وسيطةً، بين الأفراد والأسر من جانب والدولة أو السلطة العامة من جانبٍ آخر، هي وحدها فعّالة. كانت المدرسة الجمهورية تضمن «التدامج المنهجي للجيل الشاب» على أرض الوطن؛ عبر التفاوض، لابدّ أن تسمح المجموعات المهنية بتنظيمٍ أخلاقيٍّ للنشاطات الاقتصادية، تلك النشاطات التي صارت حاسمةً للسماح باغتناء الجميع. في الحقل

السياسي، شكّلت الأحزاب الأماكن الطبيعية المخصصة لهذا التأثير، لمشاركة المواطنين في الحياة العامة. وكان الالتزام الحزبي الشكل «الطبيعي»[35] الذي يتضمّن استبطانًا قويًا للقيم الجماعية ومشاركةً فعّالةً في الشأن العام. كان ذلك هو الأسلوب الجمهوري والديمقراطي لتأكيد المواطن على آرائه والدفاع عنها والانتصار لقضية حزبه التي هي أيضًا «قضيته». يبدو أنّ هذا النموذج قد دخل أزمةً عميقة في فرنسا. ينبغي محاولة فهم جذور هذه الأزمة وإعادة رسم نشوئها وتلمّس كلّ عواقبها.

الهوية الحزبية هي هويةٌ نضاليةٌ باعتبار أنّ الالتزام بحزبٍ سياسي أو بجمعيةٍ مرتبطةٍ به[36] يمثّل الأسلوب الشرعي للنضال من أجل الانتصار لأفكارٍ أو مشروعٍ وفي الوقت ذاته التمكّن من تمثيل تجمعاتٍ قاعدية. هذا النموذج التعاضدي هو الذي ضمن لفترةٍ طويلةٍ في فرنسا الارتباط بين الروابط الأفقية للجوار (في الخلية أو الفرع أو الاتحاد المحلي) وبين رابطةٍ شاقوليةٍ للانضمام، لا بل

35- حتى إذا لم ينتشر أبدًا هذا الالتزام الحزبي، على ما يبدو، انتشارًا واسعًا في المجتمع الفرنسي. فقد أظهر تحقيقٌ دقيقٌ أجري في بلدية سالومين Sallaumines ونوايل سو لان Noyelles-sous-Lens أنّ الانضمام طيلة فترةٍ طويلة (1900-1980) إلى الأحزاب السياسية (الحزب الشيوعي الفرنسي، الفرع الفرنسي للأممية العمالية ثم الحزب الاشتراكي خصوصًا) لم يخصّ يومًا أكثر من ربع المجيبين على استمارة أسئلة، وأنّ هذه النسبة اقترنت بفترات حراكٍ قوي (1936، 1945)، انظر: Claude Dubar, Gérard Gayot, Jacques Hédoux, Sociabilité minière..., op. cit., 1982, p. 448.

36- انظر: Jacques Ion, La fin des militants?, éd. de l'Atelier, 1997, p.91-95

التبعية إلى «الأحزاب الجماهيرية» الكبرى[37]. إذن، تكمن الوظيفة الرئيسية للأحزاب الكبرى في التمثيل الانتخابي المؤسَّس على شبكة جمعياتها المحلية والإقليمية، المتحدة في الأعلى. يسمح هذا النموذج بالربط بين الألفة المحلية والمواطنة على الصعيد القومي، بالربط بين القضايا المجسدة الصغيرة والأهداف السياسية الكبيرة التي يجسّدها «كبار الزعماء».

ما الذي آلت إليه هذه الأحزاب وهذا النمط من الالتزام الحزبي التعاضدي والسياسي في فرنسا مؤخرًا؟ ما الذي آلت إليه آليات التمثيل؟ تبدو لي الحصيلة عامةً: انخفاضٌ منتظمٌ في المشاركة في الحياة السياسية والنقابية، أفول النسيج التعاضدي القديم المرتبط بنموذج «الحزب الجماهيري» أو «النقابة الجماهيرية» (الكونفيدرالية العامة للعمل CGT والحزب الشيوعي الفرنسي، لاسيما في الأحياء الشعبية)، سقوط «الالتزام الحزبي التقليدي»[38]. وسواءٌ جرى قياس هذا السقوط بتطور النتائج الانتخابية للحزب الأكثر نمطيةً وشعبيةً بعد الحرب، أي الحزب الشيوعي الفرنسي (نال المرشّح دوكلو Duclos أكثر من 21 بالمائة من الأصوات في العام 1969 في حين نال المرشّح لاجواني Lajoinie أقل من 8

37- المصدر السابق، صفحة 40-46. وفق إيون، تمثّل الصفات الثلاث لهذا النمط من الأحزاب في الوحدانية والديمومة والعتامة. لغته هي «اللغة الخشبية» وهو يمارس الحرفيّة.

38- انظر: Bernard Ravenel, L'irrésistible crise du militantisme politique classique, Mouvements, 3, mars-avril 1999, p. 19-27.

بالمائة في العام 1988 ونالت ماري جورج بوفيه Marie-George Buffet أقل من 2 بالمائة في العام 2007)، أم بعدد المنتسبين الجدد (الأرقام هنا مثار جدلٍ كبير، لكن نستطيع القول بأنّ عددهم قد انخفض بشدة)، أم بعدد الصحف المرخصة أو عدد القرّاء (على سبيل المثال، اختفت ثلاثة أرباع الصحف الشيوعية في ثلاثين عامًا)، فقد تعرّض الالتزام الحزبي الشيوعي، الشكل «التقليدي» للنشاط الحزبي الشعبي، إلى سقوطٍ موازٍ في كل أوجهه لسقوط ممارسة الشعائر الدينية «المنتظمة» في فرنسا من السبعينات إلى التسعينات.

ماذا عن الأحزاب الأخرى؟ يبدو جليًا أنّ عدد المنتسبين إليها شهد أيضًا انخفاضًا لافتًا على المدى الطويل، حتى إذا كان قد تقلّب مع تقلّب أحداث الحياة السياسية. في الحقيقة، ينبغي التمييز بين المناضلين وبين المنتسبين فحسب: فكلّ ما يقوم به هؤلاء الأخيرون هو التصويت أو الحضور لتأييد زعيمهم. يساهم المناضلون في بثّ الأفكار ونشر البرامج وإقناع الناخبين. «نهاية المناضلين» هي نهاية نموذجٍ تنظيميّ، شكل تعبئةٍ تمسّ كل «الأجهزة» السياسية لأنّها تؤثّر على صلة المواطنين بـ «الشأن السياسي»، وبنية العلاقات بين الألفة المحلية وبين الاندماج الوطني[39]. كلّ شيءٍ يجري وكأنّ التصوّر النضالي للثلاثين المجيدة

39- إنها الأطروحة التي يدافع عنها جاك إيون في كتابه، فهي تنطبق على التيار الشيوعي بقدر ما تنطبق على التيارات الاشتراكية والعلمانية والديمقراطية المسيحية والديغولية.

لم يعد راهنًا. لم تعد الحملات الانتخابية مناسبةً للمضيّ «من بابٍ إلى باب» أو للاجتماعات في باحات المدارس أو المصانع؛ بل غالبًا ما تختَصر بالنسبة إلى الغالبية العظمى من المواطنين في مداخلات الزعماء في التلفاز وفي بضع منشوراتٍ في العلب البريدية. لم تعد الانتخابات هي الأوقات المميزة للقاءات مع المناضلين والسجالات وجهًا لوجه، لم تعد مناسباتٍ لإحياء روابط اجتماعيةٍ ذات بعدٍ سياسي. ومثلما كتب جاك إيون ولوسيان كاربيك Lucien Karpik، «دخل النموذج السياسي التقليدي للنشاط الحزبي أزمةً معممة»[40].

في موازاة ذلك، تتواجد على ما يبدو أشكالٌ جديدةٌ للالتزام و«المشاركة الاجتماعية»، أو أنها على الأقل قيد التشكّل. وهي مختلفةٌ عن الأشكال القديمة اختلافًا بيّنًا، فهي أكثر عمليةً ومحدوديةً وتخصصًا، كما أنها أكثر تباعدًا. وهي تخصّ نشاطاتٍ جماعيةً ترتبط بالقرب المكاني، بالتحشيدات المحلية والشاملة، وترتبط غالبًا بالتزاماتٍ ظرفيةٍ ومؤقتة[41]. هذه هي على سبيل المثال حالة اتحاد الحق في السكن (DAL) وحركات «المقيمين غير الشرعيين» ونشاطات العاطلين عن العمل (AC!) والتحشيدات من أجل المهاجرين (CIMADE ، GISTI، الخ.) والحملات

40- انظر: Lucien Karpik, Les nouveaux porte-parole, in Collectif, Les révolutions invisibles, Paris, Calmann-Lévy, 1998, p. 301 وكذلك Jacques Ion, op. cit., p.54

41- يبدو كأنّ الحملة الرئاسية للعام 2006-2007 تظهر بوضوحٍ هذا النمط الجديد من التحشيد.

المناهضة للإيدز (Act up...)، الخ. هنالك ميزةٌ مشتركةٌ بين هذه الحركات الجديدة كافةً، هي سعيها إلى التسويق الإعلامي. أصبح النفاذ إلى التلفاز، في ساعة ذروة المشاهدة، رهانًا أساسيًا. وأصبحت مداخلات «نجوم» الإعلام ضرورية. لم يعد الأمر يتعلّق بإيديولوجياتٍ تدعو إلى قيمٍ سامية، بل بانفعالاتٍ تلعب على المشاعر. أصبح السعي إلى الفعالية المباشرة أمرًا يتمتّع بالأولوية: ينبغي إعادة إيواء الأسر التي لا تتمتع بمساكن لائقة، الحصول على أوراقٍ للمقيمين غير الشرعيين، انتزاع علاوةٍ أكبر للعاطلين عن العمل بمناسبة عيد الميلاد. أجل، لا تزال مسألة الحقوق (في السكن والأوراق النظامية والحدود الاجتماعية الدنيا التي تسمح بالعيش...) مطروحةً بالقدْر نفسه، لكنّها تطرح فعليًا ضمن حلٍّ، ولو كان جزئيًا للغاية، لمشكلاتٍ عاجلةٍ وعبر هذا الحل. بفعل ذلك، تكون التعبئة في الآن ذاته أكثر انفعاليةً وبراغماتيةً من الالتزام الحزبي التقليدي. وهي لا تعبئ في نفس المجالات، ولا تخص نفس أنماط الفاعلين.

يطوّر لوسيان كاربيك أطروحة «ناطقين رسميين جددٍ نوعيين» يحشدون المعارف الخاصة في مجالات النشاط المحددة. إنهم «محترفون» بمعنى أنّهم يتدخّلون باسم تجربةٍ خاصة، خبرةٍ اجتماعية، ممارسة مبدعٍ على سبيل المثال. ويأخذ مثلًا على ذلك 55 ألف اسم ظهرت في صحيفة ليبراسيون Libération في العام 1996 إثر حركةٍ أطلقها سينمائيون - مخرجون «شباب» ضدّ قانون

دوبريه Debré الذي تضمّن وجوب أن يبلغ أي شخصٍ استضاف أجنبيًا بلديته عن مغادرة ضيفه. كانت هذه المعارضة لـ «جنحة الاستضافة» قبل كل شيء احتجاجًا أخلاقيًا، ممارسةً لوظيفةٍ نقديةٍ باسم خبرةٍ تستند إلى واجباتٍ مهنية[42]. وهو يربط هذا الموقف بالنضال ضد «نشاط الشركات»، بتحرّك القضاة ضدّ الفساد. فحين هاجم قضاة التحقيق بعض «الملفات الساخنة»، فعلوا ذلك باسم تصوّرهم للعدالة وتحت أنظار وسائل الإعلام. كذلك، حين حشدت حركة الحق في السكن «مثقفين مشهورين» للتظاهر في شارع دراغون Dragon* أو أمام قصر ماتينيون Matignon**، من أجل الاستيلاء على مساكن فارغة لصالح أسرٍ لا تتمتع بمساكن لائقة، فقد فعلت ذلك باسم القيم الأخلاقية التي غالبًا ما تكون أساس مهنتهم المصممة على مثال الكهنوت (أطباء، كهنة، محامون...). هكذا تصبح هذه المهنة، وفق كاربيك، «التوسطَ الجديد الضروري للعمل الجماعي» وشكلًا من «التسويق الإعلامي المذهل».

42- مثال المخرجين المحرّضين ضدّ قانون دوبريه مثيرٌ للاهتمام، لأنّ هذا التحريض جرى أولًا باسم حسّ التزامهم المهني الذي ينظرون إليه ككاشفٍ لحالات البؤس الاجتماعي وللمآسي الشخصية. هكذا، بعد أن ناقش أحد الوزراء برتران تافيرنييه Bertrand Tavernier، أجرى هذا الأخير تحقيقًا حول أحد أحياء الضواحي، مقدمًا بذلك معنىً سياسيًا لخبرته المهنية؛ انظر تحليل كاربيك، مصدر سبق ذكره، صفحة 304.

* الذي يقع فيه مقر حركة الحق في السكن DAL، كما يقع فيه تجمّعٌ سكني استولى عليه مئات المشرّدين بمساعدة الحركة أواخر العام 1994 ليستقروا فيه (م).

** مقر رئاسة الوزراء الفرنسية (م).

يتحدّث جاك إيون (1997) عن «فضاءات الهوية» بصدد هذه الشبكات الأفقية من «المناضلين الجدد»، من هذه «التجمعات المستقلة للأفراد» التي تتحرّك بأسلوبٍ منتظمٍ، وعابرٍ أحيانًا، من أجل أهدافٍ محددة. وهي ترفض أشكال التنظيم القديمة التي تتضمّن البطاقات والطوابع والاشتراكات وحفلات التنصيب والتظاهرات الشعائرية. هي ترفض «اللغة الخشبية» للأجهزة ولـ «كبار الزعماء». إنها تتبنى «صدق الكلام» والاحتجاج المجسّد والمرجعيات الشخصية والدعوة إلى الأصالة. حتى الكلمات تغيّرت: أصبح الحديث يجري عن الكفاحية[43] أكثر من الالتزام الحزبي، عن التعددية أكثر من الوحدة، عن الشفافية أكثر من التنظيم. الهوية الشخصية هي حقًا ما يجري تحشيده وليست الهوية الجماعية المنسوبة إلى مؤسسةٍ أو حزبٍ أو نقابة. أصبحت الالتزامات «أكثر جزئيةً وعرَضيّةً، لكنّ ذلك لا يعني أنها أقلّ قوة». تعمل الاتحادات كشبكاتٍ هي نتاج نشاطٍ مثاليٍّ لكنه دقيق أكثر منها نتاج انضمامٍ إلى منظمةٍ موجودةٍ مسبقًا. يكتب إيون إنّ الأمر يتعلّق بـ «نحن متماسكة من أجل أنا إشكالية». هذه «النحن الحميمة» تكون غالبًا امتداداتٍ للـ «أنا»، حتى إذا كان الأشخاص المعنيون ينسبون أنفسهم أحيانًا إلى «نحن إنسانية»، إلى كوكبٍ

43- يتمايز مصطلح الكفاحية الذي يستخدمه جاك إيون عن مصطلح الالتزام الحزبي في إظهار الطابع البارز للذاتي في الالتزام (بوصفه مدلولًا متمايزًا عن الدلالة أو جامعًا متمايزًا عن الصلة، الخ.)؛ من أجل اقتباسات الفقرة، انظر: La fin des militants, op. cit., p.91-95 et 104.

حيٌّ وشامل. ترتبط صلة «النحن» بالـ «أنا» ارتباطًا مباشرًا بالفعل، بإيقاعاته ومخاطره. إنها «وضع الذات في وضعٍ قابلٍ للفسخ»، «التزامٌ متباعدٌ» يرفض «الدور الاجتماعي المندمج» لصالح التزامٍ للذات، «ظرفيٍّ وقابلٍ للعكس، محفوفٍ بالمخاطر ويعاد تعريفه باستمرار».

نرى جيدًا كلّ ما يفصل هذه الأشكال الجديدة للكفاحية عن أساليب الالتزام الحزبي السابقة. لقد حلّت «القضايا الصغيرة» محلّ «المشاريع الثورية» الكبيرة. انخفضت مكانة الأحزاب «الجماهيرية» السياسية وجرى التخلي عنها لصالح نشاطاتٍ مجسدة، لصالح «شبكاتٍ» شديدة الهشاشة. تعلو الأصالة الآنيّة على الإخلاص الشعائري وتعلو الفعالية الفورية على الاحتجاج واليوتوبيا. المهم قبل كل شيء هو المعنى الشخصي للفعل المشترك، الالتزام المباشر دون وسيطٍ ودون تفويض. إنها أشكال نشاطٍ محصورة، تمنح قيمةً بارزةً للعلاقات بين الأشخاص، للصفة الانفعالية وللأصالة الشخصية.

تحولات التمثيل السياسي

لكن، بعيدًا عن أشكال الفعل والتحشيد، فمبادئ التمثيل السياسي التقليدي هي التي يجري وضعها موضع تساؤل. نشهد مجيء وتعميم شكلٍ من «ديمقراطية الجمهور»[44]، لم تعد لها

44- انظر: Bernard Manin, Principes du gouvernement représentatif, Paris, Flammarion, 1996.

علاقةٌ وثيقةٌ بديمقراطية الأحزاب الجماهيرية والمواجهات الإيديولوجية السابقة. أصبح المهم الآن بالنسبة إلى اختيار الحكّام شخصيتهم أو، بصورةٍ أدقّ، صورتهم العامة. لقد حلّ المستشارون في مجال التواصل محلّ استراتيجيي الماضي السياسيين الكبار. أصبحت السياسة «مسرحًا كبيرا» تجري فيه التمثيلات التي تقاس أثناءها «ميزات الممثّل» وتحاكم، عبر وسيلة إعلامٍ وسيطة. يمكن تحويل هذا المسرح بسهولةٍ إلى «مسرح عرائس كبير» بقدر ما يمكن تحويله إلى «مسرح ظلال». فهو ينبثق من تحييد المعنى الرمزي، تحييد «تمثّلات» العالم، لصالح التحويل إلى صورٍ واللجوء إلى المخيّلة. يجري هذا التحوّل «المشهدي» عبر ثلاثة استبدالاتٍ تكميلية: استبدال زمن الفعل، واستبدال اللغة المستخدمة واستبدال الموضوع المعني.

زمن وسائل الإعلام، زمن السياسة التي يجري تقديمها وإخراجها هو زمنٌ مفككٌ ومقطّعٌ ومقسّمٌ إلى «أحداثٍ» يمكن وضعها في صور. يخضع انتقاء ما يجري إظهاره إلى منطق الجدّة الدائمة (ما الجديد؟)، المذهل أحيانًا، المجدَّد باستمرار. ما إن يجري إظهار الحدث السياسي حتى يتم نسيانه ويستبدل به حدثٌ آخر، عتيق. ليس هنالك مكانٌ، أو أنّ هنالك مكانٌ ضئيل، لتفكيرٍ تقدّميٍّ مستمرٍّ وإسقاطيٍّ بمعنى الإعداد النزاعي والتراكمي لمشروعٍ أو أكثر. زمن الأخبار هو زمن سيولة الحاضر الأبدي، المزيّن أحيانًا بتذكيرٍ موجزٍ بقدر ما هو جزئي، بمشاريع محدودةٍ

بقدر ما هي عبثيّة. لم يعد زمن وسائل الإعلام يفسح مجالًا للحظات الريبة، لإعادة النظر، لإقامة تواصلٍ شخصيٍّ بين «تمثيلاتٍ» رمزية وتطويراتٍ ذاتية. موضوعية وسائل الإعلام المزعومة، «ضغوط الأخبار»، هي التي تقود بنية النشرات الإخبارية واختيار المواضيع المطروحة وانتقاء المتداخلين. إنها زمنيةٌ متسلسلةٌ تاريخيًا، خطّية، تفرض نفسها كواقعٍ جديد.

اللغة هي لغة الوقائع والقرارات المتخذة والأفعال المرتكبة وليست لغة المحاججة والخطاب الإشكالي وسجال الأفكار. تتحول اللغة السياسية إلى تواصلٍ بمعناه المزدوج، أي تقديم معلوماتٍ (بياناتٍ) وأداء فاعلين («موصلين» جيّدين، أولئك الذين «يسهل هضمهم»). يتعلّق الأمر بالإغواء لا بالإقناع، بالبرهنة على الارتياح، على «العفوية»، على «الدينامية»، لا بتقديم بدائل أو بالدفع إلى التفكير («المهم عدم فقدان الاتزان») أو إلى المداولة. إنها لغةٌ تزعم أنها بسيطة («لا تستخدم كلماتٍ كبيرة») وسهلة الفهم لأنها مدعومةٌ بصورٍ «تُظهر ما يقال». لغةٌ تزويقية، وأدائيةٌ أيضًا («انظر، أنت ترى جيدًا!»)، تفعل ما يُقال لأنها تُظهر ما تؤكّده. البرهنة أصبحت «إظهارًا»، تركيبًا للقطات، تفكيكًا لصورٍ جرى تحويلها إلى كلماتٍ تثير المخيلة.

يجري اعتبار المستهدفين بهذا الإخراج السياسي الذي تحوّل إلى تمثيلٍ إعلامي متلقّين عاجزين أو منفعلين أو مذعنين أو لا مبالين. وهم يشهدون مناظراتٍ خطابيةً بين زعماءٍ ومحترفي

سياسةٍ يتوجب عليهم التماهي معهم بأسلوبٍ تخيّلي. لم يعد ما يقولونه هو الأهم بل كيف يقولونه، ما الذي يثيرونه من مشاعر وانفعالاتٍ ورد فعلٍ مؤثّرٍ وحميم. أصبحت العلاقة بين هؤلاء «الممثلين» السياسيين وبين المشاهدين الإعلاميين علاقةً مدهشة: تماهٍ بصور، بـ «هيئاتٍ» لطيفةٍ وجذّابةٍ ومطمْئِنةٍ إلى هذا الحد أو ذاك. لم تعد هنالك فوارق بين الممثلين وبين السياسيين «المحترفين»: عليهم النجاح في تمثيلهم وإمتاع جمهورهم وإثارة التعاطف («كان جيدًا، لقد نجح»).

اشتقّ مارك أوجيه Marc Augé عبارة «ترتيبٌ شعائريٌّ موسع» في محاولة تعريف وتحديد هذا الشكل من التسويق الإعلامي (التوسط) السياسي المميز لما يطلق عليه مصطلح «ما فوق الحداثة»[45]، ويشير به إلى إفراطٍ ثلاثيٍّ بالمقارنة مع الترتيبات المحدودة التي تضمن ترميز الهويات الجماعية والتعرّف إليها في «الجماعات» (Gemeinschaft): الإفراط في الصور وفي الشخصنة وفي الهوية.

إفراطٌ في الصور أولًا. لم تعد هذه الترتيبات تستند بدايةً، مثلما هي الحال في الشعائر السحرية أو الدينية، إلى كلماتٍ تحيل إلى وسطاء رمزيين (الله، الأمة، الدولة، الطبقة، المثل الأعلى...) بل إلى «صور تعريفيةٍ تهدف إلى أن تعرَف وتنال الاعتراف في حين أنّ ما تمثّله غير معروف». يتعرّف مشاهدو التلفاز على

45- انظر: Marc Augé, Pour une anthropologie des mondes contemporains, Paris, Flammarion, 1994.

الشخصيات السياسية مثلما يتعرّفون إلى النجوم، «فيتراءى لهم أنهم يعرفونها» حين يتعلّق الأمر بمجرّد رؤية الصورة نفسها مجددًا. يقيم هذا الإظهار للعالم عبر الصور صلةً مفارِقةً مع الغير: صلةً حميمة («لقد عرفته») وفي الآن ذاته مجرّدة، غير مجسّدةٍ ولا واقعية. يغذّي وهمُ الحميمية هذا استبدالَ الخيالي «الصادم» الذي يثير المشاعر ويبثّ الاضطراب ويسحر بالرمزي «المعقول». يجعل التماهي الخيالي الساحةَ السياسية تواليًا «للنجوم»[46] مثيرًا للسخرية.

إنه إذن إفراطٌ في الشخصنة. تفرض الصورةُ الشخصيةَ السياسيةَ على حساب رسالتها المحتملة. يهدف الحديث السياسي إلى تحسين فرصة هؤلاء «الزعماء» وإدامة الهيئة السياسية عبر مماهاتها بشخص «رجال السياسة». لكنّ هذه الهيئة لم تعد، كما في الشعائر التقليدية، جماعةً تتقاسم أصلًا مشتركًا، أرضيةً ومعتقداتٍ مشتركة: إنها مجموعةٌ من الأفراد المعزولين و«المتسلسلين»، وحيدين في مواجهة الصور المشخصنة. بذلك، وبدل أن تعزّز الشعائر السياسية الخيالية هوياتٍ جماعيةً وتحييها،

46- كشف إدغار موران Edgar Morin منذ الستينات في كتابه: Les stars, Paris, Seuil, 1964 المكانة التي احتلها التخيلي «المشهدي» في الحضارة الحديثة والدور الذي لعبته السينما فيه مذّاك. إنّ «إبراز» وإعلاء موقع نجوم السينما والرياضة والسياسة إلى أقصى حدّ - اللذين تقوم بهما بعض قنوات التلفاز - يثيران تماهياتٍ «مشهديةً» تفاقم لدى بعض الشبان الرغبة في «الشهرة» وفي أن «يصبحوا أحدًا ما»، أي «إظهار صورتهم». غالبًا ما تكون خيبات الأمل شديدة المرارة، انظر: Alain Ehrenberg, Le culte de la performance, Paris, Calmann-Lévy, 1996

فهي تتضمّن حداد الأساطير المحرّضة والدلالات الرمزية وإحلال تماهياتٍ ليست لها دلالةٌ محلها[47]. لم تعد تلك شخصناتٍ للقيم والرسائل والإيديولوجيات التي يتماهى بها المشاهدون المسحورون، بل هي شخصياتٌ أصبحت مألوفةً، بدائل لأشخاصٍ حميمين يلتقي بهم المرء كل مساءٍ وهو يجلس قبالة الشاشة الصغيرة وينتهي بهم المطاف إلى «تمثيل» أنفسهم فحسب.

وفق مارك أوجيه، يتمثّل الإفراط الأكبر لـ «ما فوق الحداثة» في إفراط الهوية. فهو يعتبر أنّ أزمة الحداثة تنتج عن واقع أنّ «لغة الهوية تتغلب اليوم على لغة الغيرية»[48]. وفق أوجيه، يؤدي العجز الرمزي والإفراط في الصور والشخصنة المطلقة العنان للسياسة إلى «أزمة الغيرية»، أي اختفاء «فكر الآخر»، إلى اضطراب الصلة بالغير، وبصورةٍ خاصةٍ إلى إخفاء النزاع الذي يحل محله الوفاق، ووجهه الآخر، أي الإقصاء. هنالك تنامٍ ملحوظٌ لهذا الموضوع ولهذه الكلمة في الثمانينات، يشير إلى تعديلٍ للصلة مع الآخر، مع «الفقراء الجدد»، مع الأكثر عوزاً. لم يعد الأمر يتعلق بتحديد «مجموعاتٍ هامشية»، تجمعاتٍ موصومة، بل بتسمية سيرورات إقصاءٍ وإلغاء انضواءٍ اجتماعي. لم يعد الأمر يتعلق بجعلها رموزاً لضرورة تغيير مجتمعٍ استغلالي، بل صورًا للبؤس الحديث

47- حول هذا الموضوع، انظر: Constantin Castoriadis, La montée de l'insignifiance, Paris, Seuil, 1996.

48- انظر: Marc Augé, op. cit., p. 87.

ولمخاطر فقدان التوازن فيه. يجري فصل الإقصاء عن أي منظورٍ نزاعي، فهو يلزم الدولة بتطبيق سياساتٍ اجتماعيةٍ جديدة (الدخل الأدنى للاندماج...) ويلزم الخواص بالبرهان على السخاء الشخصي (عبر اتحاداتٍ خيرية). الإدراك الذي يقدِّم له هذا المفهوم هو إدراك اندماجٍ يستبعد بالتعريف إدراكَ النزاع[49].

لكن، طالما أنّ المعارضات التي هيكلت الحقبة السابقة تتلاشى، طالما تقوم مواجهةٌ بين الفرد «الخاص» وبين صورٍ متعددةٍ لـ «المشهد العام»، تترافق غالبًا بنفس التعليقات التي تعزز الإحساس بالعجز، طالما أنّ «الجماعي» يختزل إلى حلقةٍ حميمةٍ صغيرة (غالبًا ما تقتصر على الأسرة) وإلى بيئةٍ غالبًا ما تعتبر مصدر تهديد (يتزامن تنامي انعدام الأمان مع تنامي الإقصاء)، فإنّ موضوعة الهويات تكتسح الساحة. يمكن قولبة هذه الموضوعة وفق سجلين، غالبًا ما يكونان متشاركين: عودة بروز الهويات الجماعية، التي تقدّم بوصفها مصدرَ تهديدٍ وقبليّةً وطائفية، لا بل «قاتلة»[50]، حول صورة «جماعاتٍ» تتماهى مع زعيمها، لكن أيضًا همجية الهوية الفردية، الأنا المنقطعة عن النحن، همجية الأصالة الذاتية المفصولة عن أي التزام، همجية الحميمية المفترِسة (على سبيل المثال حماية الحياة الخاصة أو دفاع المرء عن «صورته» اللذين يجري اعتبارهما معيارًا واحدًا). هذا ما يطلق

49- انظر مقدّمة سيرج بوغام لكتاب: L'exclusion, état des savoirs, op. cit., p. 7-18.

50- انظر على سبيل المثال دراسة أمين معلوف الهويات القاتلة Amine Maalouf, Les identités meurtrières, Paris, Grasset, 1998.

عليه مارك أوجيه تسمية «الفرد كعالم» ويربطه بـ «صور الانعزال الجنونية»[51]. حين لا يعود لدى الآخر تعبيرٌ مناسب، حين يصبح مجرَّدًا فقط أو خياليًا، تُحرم الأنا من التوسّط الفعال مع النحن: تنغلق حينذاك على ذاتها، على عالمها الخاص تمامًا، على علاقاتها بأكثر الناس قربًا منها، على الدفاع عن هويتها «الحميمة». والحال أنّ هذه الأخيرة ربما لا تكون إلا مستودعًا للتماهيات المرآوية، المفصولة عن كل أشكال الترميز والمختزلة إلى مزيجٍ معقدٍ من الصور المتماهية إلى هذا الحد أو ذاك (مع «ممثلين» يختزلون إلى «صورهم»). في غياب المرجعيات الرمزية، تختزل «الأنا الحميمة»، الهوية التأمّلية، إلى مماثلاتها عبر الغير، سجينة الأقاويل المحتملة. بفعل ذلك، ربما لا تعود الشعائر اللازمة للاعتراف الهوياتي «للذات» إلا مجرد «آلياتٍ دفاعية» تغذي تظاهراتٍ عصابيةً تتخذ فيها أزمات الهوية شكل آلامٍ نفسيةٍ وإلغاء انضواءٍ اجتماعي (انظر الفصل الخامس).

الهويات الرمزية والتوسطات السياسية (1968-1998)

أُطلق تسمية «الهويات الرمزية» على مختلف أشكال الهوية في حقل المعتقدات السياسية الدينية، على أنماط الإحالة إلى نحن وإلى غير، المرتبطة بمختلف تعريفات الجماعي. تعلي الأشكال الجماعاتية شأن انتماء الأفراد الموروث إلى مجموعةٍ ثقافية، سواءٌ

51- انظر: .Marc Augé, op. cit., p. 168

كانت عرقًا أو دينًا أو جماعةً لغويةً أو مناطقية (قرية، بلد، منطقة...) أو الكل معًا. يعتبر التصوّر «الإثني» للسياسة أنّ «ممثلي» المجموعة هم ناطقون «طبيعيون» باسم الجماعة لدى السلطات القائمة، وبصورةٍ خاصة الدولة. يوصف المجتمع المدني بأنه «متعدد الثقافات» حين يجري الاعتراف بكل المجموعات الجماعاتية وتؤخذ بالاعتبار، بوصفها كذلك، في الالتزام السياسي، على الأقل في مجالاتٍ معينة. هنالك عدة وسائل لضمان اعترافٍ كهذا يمكن أن تتلاءم تمامًا مع مبدأ العلمانية الذي يضمن حياد الدولة. هذا ما يجري في فرنسا في مجال العبادة بالنسبة إلى «الأديان الكبرى» التي تعترف بها الدولة العلمانية[52].

تعلي الأشكال المجتمعية شأن انتماء الأفراد إلى هيئاتٍ وسيطةٍ ينتمون إليها بالانضمام الإرادي ويفترض فيها أن تمثّلهم على أساس الانتخابات. الانتخابات المهنية في فرنسا هي من هذا النمط وهي تميّز العاملين بأجرٍ عن أرباب العمل الموزعين في فروعٍ مهنية. ممثلو مختلف «الهيئات» موجودون في مؤسساتٍ متكافئة التمثيل (مثل محاكم العمل) ويدافعون عن مصالح مفوِّضيهم. النحن هي مجموع من لديهم الوضع نفسه وينتمون

52- لم يكن هذا الاعتراف يطبّق في فرنسا حتى الآن على الإسلام الذي لم يكن له تمثيلٌ معترف به في وزارة الداخلية المكلفة بالعبادات. غير أنّ الوضع تغيّر منذ إقامة مجلس العبادة الإسلامية في العام 2003.

إلى المجموعة المهنية ذاتها. في فرنسا، يؤدّي مبدأ التعددية النقابية إلى تنافس عدة قوائم لتمثيل العاملين بأجر. هكذا يجري التوسط لمصالح هؤلاء عبر «تصوراتٍ» للحركة النقابية والخيارات السياسية الإيديولوجية.

تتنوّع الأشكال القومية من النمط الديمقراطي وتنتجها قصصٌ نوعيةٌ تكون أحيانًا بالغة الطول[53]. لا يعترف الشكل الفرنسي، المتحدّر من ثورة العام 1789، باكتمال المواطنة إلا للفرد الناخب. الهوية المواطنية ليست جماعاتيةً ولا مجتمعية، إنها فرديةٌ وغير قابلة للتصرّف ومساواتية. كل فردٍ يحتسب واحدًا ويصوّت «بروحه ووعيه» لممثلين يتحدثون جميعًا «باسم الأمة»، أي باسم تصورٍ للخير العام يتقاسمونه مع كل الناخبين. كل نائبٍ أو كلٌّ من المنتخَبين لا يمثّل «جماعته» أو «مجموعته المجتمعية» الخاصة: إنّه يمثّل كل ناخبيه، حتى أولئك الذين لم يصوّتوا لصالحه، إمّا على أساسٍ مناطقي، أو على أساسٍ قومي. غير أنّ هؤلاء الممثلين ينتمون أيضًا إلى أحزابٍ سياسية: هم يدافعون عن تصوّرٍ «محدَّد» للخير العام، عن تصورٍ ينبغي أن يكون «قابلًا لتعيين ماهيته» كي يتمكّن الناخب من الاختيار «بكل وعي». كما أنّ الهوية السياسية هويةٌ متحزبةٌ لأنها تتضمن خياراتٍ تسعى لتحقيق مشاريع تدافع عنها منظماتٌ بعينها.

53- انظر: Dominique Schnapper, La communauté des citoyens, op. cit., p. 123-147
وكذلك: Anne-Marie Thiesse, La création des identités nationales: Europe XVII e -XX e siècle, Paris, Seuil, 1999.

ما الذي يجري حين تفقد الأحزاب شرعيتها، حين تضطرب هويتها أو حين لا تعود «القضايا» التي تدافع عنها تتوافق مع «أسباب» تصويت الناخبين؟ جرى ذلك في فرنسا عدة مراتٍ عبر تاريخها. وهو سببٌ أساسيٌّ في موت الجمهورية الرابعة*. يعيّن وصول الجنرال ديغول De Gaulle إلى سدّة الحكم عودةً إلى شكلٍ مشخصنٍ للسلطة، من النمط الكاريزمي، لم يعد فيه تصويت الناخبين بدايةً تعبيرًا عن الاتفاق مع التصورات المتحزبة، بل تعبيرًا عن ثقةٍ برجلٍ يجسّد الأمة. لم يكن الجميع موافقين على هذه الدلالة الرمزية، بل أغلبيةٌ سمحت في الستينات للجنرال ديغول بالحكم باسم هذه الأمة («فكرةً معينةً عن فرنسا»). وقد عيّنت حركة أيار/مايو 68 توقفًا رمزيًا لهذا الواقع. رمزيًا وغير سياسيّ، لأنّه جرى في حزيران/يونيو 1968 انتخاب «مجلسٍ يصعب إيجاد مثيلٍ له»** على يد ما دعيت حينذاك «الأغلبية الصامتة». رمزيًا لأنّ تصورًا آخر للسياسة قد عبّر عن نفسه في الشارع وفي المصانع التي جرى احتلالها. وهو تصوّرٌ لم يكن موحدًا، لكنّه ضمّ «مناضلين»

* تأسست الجمهورية الفرنسية الرابعة بعد الحرب العالمية الثانية إثر انتخاب مجلسٍ تأسيسي في العام 1946 قدّم مشروع دستورٍ يقضي بتأسيس مجلسي برلمان، صوت عليه الفرنسيون بالاستفتاء العام في تشرين الأول/أكتوبر من العام نفسه. انهارت الجمهورية الرابعة في العام 1958 لتحلّ محلها الجمهورية الخامسة في أيلول/سبتمبر من العام نفسه (م).

** يعود هذا التعبير للمؤرخ الفرنسي جاك بنفيل Jacques Bainville (1879-1936) الذي استخدمه في وصف مجلس العام 1815 قائلًا إنّه «كان ملكيًا لدرجة أنّ لويس الثامن عشر لم يكن يصدّق إمكانية إيجاد مثيلٍ له (Chambre introuvable) (م).

واصل بعضهم الإيمان بقدرة الأحزاب اليسارية على تغيير المجتمع و«صنع الثورة»، وآخرين لم يؤمنوا بذلك، وأرادوا «تغيير الحياة»، الانعتاق من «المجتمع القديم» التسلطي والتراتبي والذكوري والإنتاجوي.

نقل «المناضلون المندمجون»[54] آمالهم ما بعد العام 1968 إلى اتحاد اليسار ووصول أحزابه إلى السلطة بعد أن أُبعدت عنها لزمنٍ طويل، أو راهنوا على ذلك. وقد أثار فوز ميتران Mitterrand في العام 1981 أملًا كبيرًا لديهم. بالنسبة إلى معظمهم، كان ذلك الأمل قصير الأمد. يعيّن خروج الوزراء الشيوعيين من الوزارة في العام 1984 نهاية أوهام أولئك الذين كانوا يعتقدون أنّ «البرنامج المشترك» للسبعينات كان وسيلةً لقيام «ثورةٍ»[55] اشتراكية. كانت التصورات التي أعلنتها الأحزاب اليسارية في الفترة السابقة بعيدةً جدًا، كيلا نقول أكثر من ذلك، عن الأمور العاجلة التي اضطر ممثلوها لمواجهتها في «إدارتهم» لشؤون الدولة. لذا، شهدنا في الثمانينات أزمة ثقةٍ جديدةٍ بالأحزاب اليسارية لدى العديد من أولئك المناضلين. وقد استكمل سقوط جدار برلين (1989) وانهيار «الاشتراكية

54- أستخدم هذا التعبير لأنني لم أجد تعبيرًا أفضل إشارةً إلى أولئك الذين رفضوا الانتقاد الجذري للأحزاب اليسارية الذي قام به «اليساروين» دون أن ينتموا بالضرورة إلى أحد هذه الأحزاب.

55- انظر شعار الحزب الشيوعي الفرنسي في السبعينات: «حلٌّ وحيدٌ هو الثورة، وسيلةٌ وحيدةٌ هي البرنامج المشترك».

الواقعية»، بما في ذلك في الاتحاد السوفييتي (1991)، إثارة الشكوك داخل اليسار تجاه صحة وجود «دربٍ ثورية». بصورةٍ موازية، استكملت تطورات الاندماج الأوروبي والتصويت المتقارب للغاية لكن الذي حُسم في نهاية المطاف لصالح المصادقة على معاهدة ماستريشت (1993) زعزعة اليقينيات في صفوف اليمين تجاه المستقبل و«شرعية الأمة».

أما «المناضلون الجدد»[56]، فكانوا منذ البداية منقسمين بين تقاليد ثوريةٍ قديمة، مناهضةٍ للتسلط وللبيروقراطية، وبين طموحاتٍ جديدةٍ نتجت عن الحركة النسوية أو البيئية، ناهيك عن التصميم المسبق لدى «الأقليات» (التي كانت في الماضي خارج الحقل السياسي) لنيل الاعتراف بها (المثليون على سبيل المثال). كان اعتماد هؤلاء المناضلين الجدد على «الأحزاب اليسارية» قليلًا أو منعدمًا لدفع قضاياهم قُدُمًا، فلم يكونوا قادرين على المراهنة إلا على تعبئة «أقلياتٍ فاعلةٍ» لتحريض حركاتٍ اجتماعية اتخذت بصورةٍ متناقصةٍ شكل «هبّاتٍ ثورية». من أجل بقاء هذه الحركات، تحوّل المقتضى الأساسي إلى تمكّن تعبئتها الجماعية من التلاقي مع الشواغل الشخصية والآنية لأعضائها، ومن ثمّ شواغل أقسامٍ من الرأي العام تتم توعيتها. لا بدّ من الكتابة عن

56- أستخدم هذا التعبير إشارةً في الآن ذاته إلى أولئك الذين انضموا للمجموعات الثورية (تروتسكيون وماويون وفوضويون...) وإلى أولئك الذين اكتشفوا طرائق أخرى للنضال في الحركة النسوية على سبيل المثال، أو في بعض التيارات البيئية. كانت هنالك تداخلاتٌ عديدةٌ بين هذين الجمعين.

تطور هذه «الحركات» في الثمانينات والتسعينات. لكن يمكن رسم توجهٍ أساسي، هو ذاك الذي أدّى إلى الانتقال من الآمال الثورية إلى الالتزامات المتباعدة، من التظاهرات الشعائرية إلى عملٍ ميدانيٍّ يستهدف سكانًا تمسهم بصورةٍ خاصة الأزمة والسياسات الأمنية (المقيمون غير الشرعيين، من لا يتمتعون بسكنٍ لائق، المهاجرون...). بذلك، بدّل معظم هؤلاء «المناضلين الجدد» تصورهم الخاص للالتزام الحزبي والتحقوا بنماذج أخرى لأشخاصٍ ملتزمين لأسبابٍ خيريةٍ أكثر منها نضالية. تخلى هؤلاء «المناضلون الجدد» تدريجيًا عن ميدان القضايا الثورية الكبرى وأصبحوا «ممثلين محليين»، فطوروا أشكال التزامٍ تضامني، تترسخ في المحلي وتتمتع في الآن ذاته بفاعليةٍ مباشرةٍ أكبر وبانخراطٍ شخصيٍ أقوى[57].

هكذا بدأت مرجعيات الالتزام السياسي السابقة - الطبقة والثورة والأمة - تصبح أكثر فأكثر إشكاليةً في التسعينات. لاسيما وأنّ المنطق الاقتصادي، المالي، الرأسمالي بدا وكأنه يغزو كل شيء، بما في ذلك جوانب كاملةً من نشاط الدولة، الحريصة على

57- انظر: Bénédicte Havard-Duclos et Sandrine Nicourd, Pourquoi s'engager? Bénévoles et militants dans les associations de solidarité, Paris, Payot, 2005.
يتطرق هذا البحث إلى أحد فروع جمعية الحق في السكن ومركزٍ اجتماعيٍ وأحد فروع الكونفيدرالية الفرنسية للعمل CFDT في بلديةٍ كبيرةٍ من الضاحية الباريسية. يسمح الرابط الضروري بين الالتزام الشخصي (السيَري) والنتائج المجسدة وأشكال التنظيم في الحالات الثلاث بإعادة بناء دينامية التزامٍ مغايرةٍ تمامًا للنشاط الحزبي التقليدي في الستينات والسبعينات...

ضمان موقعٍ تنافسيٍّ للشركات الفرنسية الكبيرة في السوق العالمية. إذا كان «السياسي»، أي الدولة، يصبح عاجزًا مثلما يدّعي البعض في مواجهة تدفّق «الأسواق» وبصورةٍ خاصةٍ تدفق رأس المال المالي ومنطقه في المردودية قصيرة الأجل، فما الذي لا تزال تعنيه المواطنة؟ إذا كانت الأحزاب ومندوبوها يخسرون مصداقيتهم مجددًا، إما لأنهم كانوا يلجؤون إلى رموزٍ أصبحت تعتبر باليةً وإما لأنهم تخلوا باسم البراغماتية عن أية مرجعيةٍ رمزيةٍ فور وصولهم إلى السلطة، ليس عن وعودهم السابقة فحسب، بل كذلك عن خطابهم المحرّض، فما الذي تمثّله اللعبة السياسية الآن؟ بعد بخس قيمة الهويات المتحزّبة، ألا يتوجّب على الهويات الرمزية أن تعيد تعريف نفسها بصورةٍ جذرية؟

أمامها دربان ممكنان. الأول هو العودة إلى المماثلات الجماعاتية والمجتمعية وإلى منطق الانتماءات: سواءٌ إلى «أقلياتٍ ثقافية» أو إلى «الهيئات المهنية»، وربما إلى الاثنين معًا. في هذه الحالة، سوف يفلت التمثيل بصورةٍ متزايدة من الأحزاب والمؤسسات السياسية. سيمرّ عبر «مجموعات الضغط» والتسويق الإعلامي الخيالي وأشكال التوسط المهني الجديدة التي يكشف كاربيك أولى تظاهراتها في الحقل السياسي لدى القضاة أو المبدعين. لن تعود الهوية السياسية متحزّبةً، بل إثنيةً - دينيةً أو مجتمعيةً - مهنية. يخشى أن تتناقص أهمية اللجوء الانفعالي إلى قيم العلمانية أو فقط إلى مقتضيات المواطنة في مواجهة الارتباط

بالتقليد الديني والعلامات الجماعاتية[58]. ألا تدخل الهوية المرتبطة بالمواطَنة على هذا النحو أزمةً دائمة، تعبّر عنها إدانة الفظاظة في المدرسة؟ يردّ «الناس» على اتهام النخب لهم بالتخلي عن السياسة والسلبية والامتناع عن التصويت برفضٍ متزايدٍ لاستراتيجيات سلطة المندوبين الشخصية ولفساد بعض «الزعماء السياسيين المحترفين».

الدرب الثاني هو التقدّم في كشف مفارقات الهوية الشخصية والفاعل القانوني والمواطن الفعّال، وإدارة هذه المفارقات إن أمكن. المفارقة هي تلك التي تربط مشاركة هذا المواطن الشخصية وتمثيله المسيطر عليه. كيف يمكن للمرء أن يكون في الآن ذاته فاعلًا مزوَّدًا بهويةٍ شخصيةٍ ومواطنًا يمثّله مندوبون يسنّون القوانين باسم مصلحةٍ عامة؟ كيف السبيل إلى التأكّد من أنّ تمثيله السياسي يتوافق مع «تصوّره لذاته»؟ مثلما رأى ذلك جيدًا مارسيل غوشيه Marcel Gauchet[59]، فمشكلة «تصوّر الذات ككل» تبقى

58- تظهر القضية التي يطلق عليها قضية «الحجاب الإسلامي» هذه الأقوال إظهارًا حسنًا: يبدو صعبًا تفسير قيم العلمانية والإقناع بها حين لا تعود ترافق حركة انعتاقٍ جماعي وحصولًا على الرخاء الاقتصادي.

59- انظر: Marcel Gauchet, La Révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation, 1789-1799, Paris, Gallimard, 1989. يرسم هذا الكتاب في خلاصته تماثلًا شديد الإقناع بين التوسط الرمزي الضروري لضمان رابطٍ فعالٍ بين النسيج الاجتماعي والسلطة السياسية (توسّط القانون خصوصًا) وبين التوسط الشخصي الضروري لإقامة الرابط الذاتي بين الأنا المجتمعية أو الثقافية («للغير») وبين الذات التأملية أو السردية («للذات»): انظر المخطط في الصفحة 280.

هي نفسها، سواءٌ تعلّق الأمر بالمجموع «السياسي» (التمثيل) أو بالجمع «الشخصي» («التصور»). ما من فردٍ ولا من شعبٍ يعيش هويةً مع الذات دون وساطة. إذا رفضنا وهم «التمثيل المطلق» في الدين والنظام الملكي والأمة (وهذا يسم وفق غوشيه فشل الثورة الفرنسية في اختراع «إنسانٍ جديد») وإذا لم يتوافق المرء مع المبدأ النسَبي للتماهي الرمزي مع اسم الأب والسلف الأسطوري وبالتالي مع الله، لا يبقى إذن إلاّ اللجوء المفارِق والمقلقِل إلى هيئةٍ محايدةٍ تكون شرعيةً، أي لا تكون «الذات»، وهي في الوقت نفسه «كالنفس».

التأمّل هو الذي ينبغي أن يسمح نظريًا بإجراء انعطافٍ عبر تخارج «التمثيل» الرمزي للذات (المرء لا يرى نفسه، لا يرى سوى صورته) وتحكمٍ ممكنٍ بالتفويض الذي قام به المرء (لا يستطيع المرء أبدًا التأكد من أنّه ممثلٌ تمثيلًا جيدًا). الأمر مشابهٌ في الحقل السياسي: عبر السجال والتحكم بالمندوبين والديمقراطية التعاضدية، يستطيع المواطنون ضمان حسن تمثيلهم وانتخاب شخصٍ آخر في حال العكس. لكن على أي أساسٍ ينبغي اختيار هؤلاء المندوبين؟ كيف يمكن الوثوق بهم؟ ما هو مبدأ الشرعية الذي يضمن «تمثيلًا صحيحًا للذات» (لا للجماعة أو للمجموعة المجتمعية)؟ ما هي طبيعة الرابط بين المواطنين وبين ممثليهم؟

إنّ الانتقال من تمثيلٍ من النمط «الجماعاتي» إلى تمثيلٍ من النمط «التطويعي» ليس أمرًا بديهيًا، لاسيما حين تصل القضايا الرمزية الكبرى التي تنسب الأحزاب السياسية نفسها إليها إلى الانهيار أو تصبح نسبية. بين المواطنين وممثليهم، ينبغي العثور على مبدأ شرعية، على هيئةٍ محايدةٍ تضمن في الآن ذاته «تمثيلًا للذات» وتتنبأ بممارسةٍ فعّالةٍ للسلطة. ينبغي أن يترسخ هذا المبدأ في تأمّل كل فرد، في قناعاته الشخصية، وأن يعترف به علنًا. لكن، يتساءل غوشيه، كيف يمكن بهذه الوسائل وحدها التعبير عما كان يأتي دائمًا من الخارج؟ كيف يمكن إيجاد وشرعنة عنصرٍ محايدٍ قادرٍ على «تمثيل الكلّ دون اغتصاب السلطة»؟ سنكون، وفقًا له، على عتبة «مرحلةٍ جديدةٍ من تاريخ التمثيل» تكون في الآن ذاته سياسيةً وكذلك، لم لا، شخصية. إذا كانت أشكال التمثيل السياسي السابقة مأزومةً، فلأنها لم تعرف كيف تحلّ ولا حتى كيف تتمثّل مفارقة العنصر المحايد الذي ينبغي أن يكون في الآن ذاته نتاج الهيئة الاجتماعية ومنتجًا لسلطةٍ شرعية، متخارجًا عن الهيئة الاجتماعية ومتداخلًا مع الدائرة السياسية، ممثلًا للاجتماعي و«مشرعِنًا» للسياسي. مثلما هي الذات نتاج الأنا وفي الآن نفسه منتجًا لأنا هي أيضًا نفسٌ، عنصرٌ فاعلٌ منتجٌ للرابط الاجتماعي (انظر الفصل الأول):

مخطط التوسط المزدوج (وفق غوشيه)[60]

الدائرة الشخصية	الدائرة السياسية
النفس (فرد)	السلطة (ممثِّلون)
ذات	عنصر حيادي
الأنا (كائن اجتماعي)	المجتمع المدني (ممثَّلون)

تاريخيًا، كان بوسع الملك في فرنسا أن يتولّى وظيفة التوسّط المشرعِنة هذه، على مثال إنكلترا. لكنّ الحال لم تكن كذلك نظرًا للطلاق بين الملك والأمة في العام 1791*. اليوم، ينبغي نظريًا أن يكفي الدستور (مع المجلس الدستوري) لتولّي هذه المهمة حقوقيًا: إنها ليست هيئةً قريبةً من المواطن قربًا كافيًا، وتبقى مجرَّدةً وبعيدة. يمكن أيضًا للسلطة القضائية أن تقوم جزئيًا بدور «العنصر المحايد السلطوي المشرعِن»، لكن في فرنسا لا يجري النظر إلى العدالة بوصفها تنبثق من المواطنين، وهي لا تتدخل إلا

60- لا أعتقد أنني خنت فكر الكاتب عبر تطوير التماثل بين بناء الهوية الشخصية التي تتضمن مفصلةً فعالةً بين التأمل (النفس) والهوية الاجتماعية (للغير) وبين بناء الشرعية السياسية التي تتضمن مفصلة المجتمع المدني مع السلطة السياسية: انظر خلاصة كتاب La révolution des pouvoirs..., op. cit., p. 263-280.

* في أيلول/سبتمبر من ذلك العام، تمت كتابة أول دستورٍ في فرنسا، نقلت بموجبه السيادة من الملك (لويس السادس عشر) إلى الأمة، وأصبح يمارس تلك السيادة باسم هذه الأخيرة، ما عنى قيام نظامِ ملكيٍّ دستوري. وفي شهر آب من العام التالي، جرى عزل الملك وسجنه بسبب عدم قبوله لرجال الدين المحلّفين، وسقطت الملكية (م).

بصورةٍ لاحقة لمعاقبة أشكال الخلل. يمكن أن يكون هذا العنصر المحايد الذي يضمن تمثيل الكل وشرعية النشاط العام - القابلة للفسخ - متجسدًا في رئيسٍ كاريزمي ونزيهٍ، تأمليٍّ ومحرِّض في الآن ذاته. لكن فضلًا عن أنَّ التجربة الديغولية غير قابلةٍ للتكرار، تبقى مسألةٌ معلّقة، هي مسألةٌ حاسمةٌ يدعوها غوشيه بـ «الهوية للذات في الزمن»: كيف يمكن ضمان عدم تحوّل هذا الرئيس (أو هذه الرئيسة) إلى طاغيةٍ أو إلى بهلولٍ بسبب ممارسته الطويلة للسلطة؟

هنا حقًا تلتقي مسألة العنصر المحايد السياسي مع مسألة العنصر المحايد الشخصي أو تتقاطع معها. كيف يمكن إكساب معنىً للتاريخ السياسي، للتاريخ الجماعي، إذا لم يكن يتضمّن التاريخ الشخصي، التاريخ السيَري؟ طالما أنّ السياسة لم تعد مسألة «جماعةٍ» أو «تشريع»، فهي تصبح بالضرورة مسألةً شخصيةً[61] أو تزول بوصفها مسألة. وإذا ما كانت ستتحول إلى مسألةٍ شخصية، متجاوزةً الخيارات المتحزّبة التي أصبحت مقلقلةً بشكلٍ كبيرٍ ومرتبطةً بالولاء، فكيف يمكن ترسيخ المشروع

61- المسألة المفتاحية هي مجددًا تلك التي تضع الفردانية «السلبية» التي تختلط بثنائية «أنانية الميسورين / إلغاء انضواء الأشخاص الأكثر ضعفًا» في مقابل الفردانية «الإيجابية» التي تتضمن ثنائية «غايةٍ أخلاقية / تحرّكٍ إرادي». من المؤكّد أنّ حل دوركهايم للوعي الجمعي الذي رسّخته المؤسسات لم يعد ملائمًا جدًا، لكنّ الحلّ الآخر المتمثّل في الإرادة التشاركية في إطارٍ تعاضدي لم يثبت بعد وجوده، لاسيما في فرنسا.

السياسي الجماعي وتمثيله في مشاريع المواطنين الشخصية السيَرية والتأملية؟ كيف يمكن تأمين تواصل العنصر المحايد السياسي مع هؤلاء الوسطاء في مجال بناء الهويات الشخصية في زمن المشاريع الشخصية والقصص السيَرية، ما أطلقتُ عليه الهويات السردية؟ كيف يمكن إعادة خلق المؤسسة ذات المعنى السيَري، الجماعي والشخصي في آنٍ معًا؟ كان دوركهايم قد راهن على المدرسة الجمهورية والسلطات الناظمة للمجموعات المهنية. وكان تحقيق ذلك يفترض قطيعةً كاملةً بين الطفولة وسن الرشد، بين التطويع والحياة المهنية المستقرة والمنتظمة. اليوم، لابدّ من الاستمرار في بناء الهوية الشخصية طيلة الحياة، وقد فكّكت الشركات تفكيكًا واسعًا الأنظمة المهنية السابقة. أين يمكن العثور على دوام عنصرٍ محايدٍ شرعيٍّ سياسيًا وذي دلالةٍ شخصيًا؟

تفترض المواطَنة شكلًا (محايدًا) من الشرعية، يسمح للناخبين بأن يشعروا أنّ من يمثّلونهم شخصيًا مندوبون هم في الآن ذاته ناطقون حقيقيون باسم «المشكلات الحقيقية» في المجتمع المدني وأصحاب قرار، سياسيون فاعلون ونزيهون، في دائرة السلطة. كذلك، تفترض الهوية الشخصية (النفس) بوصفها تعود لفاعلٍ نشيط (وبالتالي مواطن) شكلًا من التأملية (الذات) يكون في الآن نفسه تعبيرًا عن الأنا وكائنًا اجتماعيًا (للغير) وقناعةً يصنعها المرء بنفسه تسمح بشكلٍ من الالتزام المواطني. يمتلك

التأمل أيضًا بعدًا سياسيًا لا يمكن أن يتطور إلا إذا كانت شرعية السلطة مضمونةً موضوعيًا وذات دلالةٍ ذاتيًا. هذا البعد مأزومٌ ويمكن أن يكون في طور التحوّل[62] اليوم في المجتمع الفرنسي.

الخلاصة

سنعود إلى هذه المسائل من زاوية نظرٍ أخرى في الفصل الأخير من هذا الكتاب المكرّس لبناء الهوية الشخصية في الزمن السيَري للأفراد. نحن نرى أنّ هذه المسألة هي أيضًا سياسيةٌ، بأقوى معاني المصطلح. إنّ جعل كلّ فردٍ فاعلًا «تطويعيًا»، فردًا سياسيًا، مواطنًا فاعلًا، ليس قضيةً بسيطة. وطالما أنّه لم يعد يعرّف نفسه بأنه عضوٌ في «جماعة» يمثلها زعماؤها «الطبيعيون»، فينبغي أن يتمكّن من تعريف نفسه (أو أن يعيد تعريفها) بصورةٍ أخرى وأن يجد في ذاته مبدأً لـ «تمثيل» نفسه يستطيع تقاسمه مع آخرين ويشرعن انتخاب ممثليه. وهو لا يستطيع فعل ذلك دون الانضمام إلى قناعاتٍ يتمكّن من نقاشها «بنفسه» لكن أيضًا «للغير». عليه أن يتمكّن من تغيير هذه القناعات إذا كانت لديه أسبابٌ كافيةٌ لذلك. كما ينبغي أن يكون بوسعه معاقبة ممثليه إذا فقدوا ثقته، ومن ربط قناعاته بالتزاماتٍ أصيلة.

62- من الممكن أن تكون الانتخابات الرئاسية للعام 2007 من وجهة النظر هذه نقطة انعطافٍ هامة.

لقد صاحبت أزمة أشكال التمثيل «التقليدية» أو أعقبت إعادة النظر في الأنظمة الإيديولوجية الكبرى الموروثة عن العصر الأول للحداثة. تزعزعت المثُل السياسية الكبرى، أي الثورة والتحرر والأمة، واحدًا بعد الآخر، لا بل اجتثّها مسار التاريخ (انظر الفصل الأول). لم تعد لدى أحدٍ فكرةٌ واضحةٌ وجازمةٌ عن المستقبل، عن «التقدم». لم يعد أحدٌ يؤمن بحلٍ - معجزة لمشكلات العصر. لم يعد أحدٌ يستطيع منح ثقته العمياء لحزبٍ على أساس مزاعمه السخية. على المرء إذن أن يجد داخل نفسه أسبابًا لاختيار هذا الممثل أو ذاك، هذا البرنامج أو ذاك، هذا الخيار أو ذاك. لكن على أية أسس؟

لا يمكن لأزمة الهويات الرمزية أن تعني التخلي عن كلّ مرجعيةٍ سياسيةٍ وقبول سيادة الصور والمماثلات المرآوية والمتغيرة وغير ذات الدلالة مع هذا النجم أو ذاك، حتى لو كان «سياسيًا»، على قاعدة أدائه كممثلٍ إعلامي. ولا تستطيع أيضًا أن تفضي إلى مجرد دفاع المرء عن مصالحه الاقتصادية والنقابية والمجتمعية. كما أنها لا تستطيع التراجع إلى أشكالٍ جماعاتيةٍ للانتماء، تولّد العنصرية وكراهية الأجانب. إذن، لا يمكن لهذه الأزمة أن تكون إلاّ مولّدةً لأشكالٍ جديدةٍ من الالتزام، هي في الآن نفسه ذات دلالةٍ ذاتيًا ومعترفٌ بها سياسيًا. لذا، عليها مواجهة التقلّب وتعزيز التأمل الشخصي، وفي الوقت نفسه الالتزامات التضامنية.

لا يمكن فصل مسألة الهوية الشخصية عن السياسة، ولا عن العمل وعن مستقبله، وبالتالي عن السياسات العامة في التشغيل والأسرة والسياسات التعليمية والصحية والاجتماعية... كما تتلازم الهوية الشخصية مع المسار المهني، مع معنى النشاط طيلة الحياة، مع فرص التأهيل والتقدم والتوصل إلى نشاطاتٍ مؤهِّلةٍ وقناعاتٍ والتزاماتٍ سياسية، وتطورها طيلة الحياة. هذا البناء الهوياتي هو إذن في الآن ذاته مسألةٌ خاصةٌ بوضوح، ومسألةٌ عامة، وبالتالي سياسية، بأقوى معنىً للكلمة. ينبغي أن يتمكن كلّ فرد، بوصفه مواطنًا أو مجرد كائنٍ بشري، من العثور على موارد لبناء هويته الشخصية[63]، بما فيها الموارد الرمزية التي تمكّنه من الوصول إلى المواطنة.

63- بالفعل، طالما أنّ المعنى لم يعد «ممنوحًا» أو «منقولًا» عبر السلالة، لا يمكن أن يبنى إلا على أساس التجارب السيَرية التي تتضمن في الآن ذاته تماهياتٍ مع أغيارٍ تقدّم قناعاتهم موارد لتشكيل قناعات المرء وتدريباتٍ تسمح بترجمة تجاربه - بما في ذلك السلبية منها - إلى قناعات... هكذا يبنى فاعلٌ لا يمكن أن يصبح كذلك إلا بالتوصل إلى شكل مواطنةٍ فعال.

الفصل الخامس

بناء الهوية الشخصية وأزماتها

هذا الفصل الأخير مكرسٌ لتوضيح دلالة عبارة «بناء الهوية الشخصية» وللدفاع عن الأطروحة القائلة إنّ الأزمات هي من صميم هذا البناء، الهشّ دائمًا وغير المنجز، لفردٍ غارقٍ في صيغةٍ اجتماعيةٍ يهيمن عليها «التطويعي»[1]. وهو يقترح تفسيرًا سوسيولوجيًا لنشوء هذا المقتضى الجديد: بناء المرء لهويته الشخصية. كما يسعى إلى توضيح العلاقات بين مفهوم الهوية الشخصية هذا وبين «الأشكال الهوياتية» التي بيّنها الفصل الأول والتي تصادف في حقول الأسرة (الحياة الخاصة) والعمل (الحياة المهنية) والدائرة السياسية والدينية (الحياة العامة أو الرمزية).

على عكس الفصول الثلاثة الماضية، لن ينطلق هذا الفصل من نتائج التغيرات الحاصلة في المجتمع الفرنسي، بل من

1- انظر الفصل الأول. الهوية الشخصية، التي سيجري الحديث عنها هنا هي تلك التي تنتج عن تدامجٍ يغلب عليه التطويع (Vergesellschaftung) ويتضمنّ إقامة روابط اجتماعيةٍ إراديةٍ ومقلقلةٍ بالتناقض مع الأفراد المطوعين بصورةٍ جماعاتيةٍ أولًا (Vergemeinschaftung).

فينومينولوجيا «أزمات الهوية الشخصية»، مستقاةٍ من مصادر عديدةٍ ومطبّقةٍ في مجالاتٍ متباينة. وسوف يستقي دروسًا من نشوء مفهومٍ جديدٍ في التشريع الفرنسي، هو مفهوم الفاعل الذي يتعلّم. كما سيحاول توضيح العلاقات بين سيرورة التدريب والبناء الهوياتي، بين أنماط المعارف والأشكال الهوياتية. سوف يتطرق إلى مسألة التحول الجاري لدورات الحياة في المجتمعات المعاصرة، والتي لم ينجز تحليلها الإجمالي بعد، لاسيما في فرنسا. سيؤدي هذا الفصل إلى تفسيرٍ لمفهوم الهوية السردية الذي يتطلّب تحليل «الحديث عن الهوية» ومكانة «سرديات الحياة» في بناء الهوية الشخصية والأزمة المرتبطة بالأشكال الهوياتية.

سيعود هذا الفصل كذلك إلى مسألةٍ سبق أن صادفناها عدة مرات، هي مسألة تبدلات علم الاجتماع التقليدي التي تقتضيها مثل هذه المقاربة للهوية الشخصية المعرّفة بوصفها فاعلًا يتعلّم وشكلًا سرديًا. وحتى إذا كان موضوع البحث هذا لا يرتبط بعلم الاجتماع وحده، حتى المتجدّد منه، ويخص كل الباحثين في العلوم الإنسانية (المؤرخين وعلماء النفس والأنتروبولوجيين والألسنيين والمحللين النفسيين، الخ.)، فالتطرّق إليه يتطلّب موقفًا جديدًا بصورةٍ محسوسة. يفترض هذا الموقف اتفاقًا لا يزال بعيد التحقق حول اللحظة التاريخية وطبيعة سيرورة نشوء «الفاعل التطويعي».

فينومينولوجيا أزمات الهوية

يلاحظ آلان إهرنبرغ Alain Ehrenberg في كتابه الأخير المعنون: *La fatigue d'être soi إلى أي مدىً يشكّل الاكتئاب تظاهراتٍ يتزايد تواترها وتسويقها إعلاميًا ومناقشتها بين الخبراء، وتعاش عبر آلامٍ نوعيةٍ يولّدها الوجود المعاصر[2]. أصبح الاكتئاب أكثر الأمثلة شيوعًا على أزمات الهوية الشخصية. وبعد أن يشخّص إهرنبرغ شيوع شكل الفرد المتقلقل والضغط المعياري لعبادة الأداء، يناقش فرضية وجود صلةٍ وثيقةٍ بين هذه التظاهرات المؤلمة وبين تغير النموذج الثقافي الذي يواجهه رجال اليوم ونساؤه. إلحاح أن يكون المرء ذاته، أن «يتحقق»، أن «يبني هويته الشخصية»، أن «يتجاوز نفسه»، أن يكون رفيع الأداء، هو ما يولّد هذا «المرض الهوياتي المزمن أحيانًا»، الذي غالبًا ما تجري معالجته بالأدوية النفسية المتطورة أكثر فأكثر، كما تعالجه أحيانًا عقاقير تتزايد إشكالياتها وتصاحبها أحيانًا علاجاتٌ نفسيةٌ يتزايد تنوعها.

---

* تعب أن يكون المرء ذاتَه (م).

2- انظر: Alain Ehrenberg, La fatigue d'être soi. Dépression et société, Paris, Odile Jacob, 1998. يأتي هذا الكتاب بعد كتابين آخرين لا يقلان عنه أهميةً. الأول هو: L'individu incertain, Paris, Calmann-Lévy, 1995 والثاني هو: Le culte de la performance, Paris, Calmann-Lévy, 1996. في الكتاب الذي يعالج الاكتئاب، يفترض إهرنبرغ وجود انتقالٍ في السنوات الثلاثين الأخيرة من إشكالية نزاعٍ (أوديبيةٍ وطبقية) إلى إشكالية افتقار (للقوة، للطاقة، للمصادر الشخصية). إنها إذن أزمة هويةٍ شخصيةٍ أو أزماتٌ وجودية.

بات تغير النموذج الثقافي يقتضي أن يكون المرء قويًا، وبصورةٍ خاصة «أن يكون هو نفسه». وفق المؤلّف، حلّ «الفرد - المسار الساعي لاكتساب هويته الشخصية» محلّ الفرد المتكيّف الذي يطبّق معايير وسطه وثقافته وطبقته الاجتماعية «مثل الآخرين» أو يتماهى بشخصياتٍ جرى تحويلها إلى مُثلٍ عليا (القدّيس، البطل، الحكيم، الخ.). في مواجهة هذا المقتضى الجديد، يعاني العديد من معاصرينا في لحظةٍ معينة من حياتهم، بل أحيانًا بصورةٍ مزمنةٍ إلى هذا الحدّ أو ذاك، من «شعورٍ بالتقصير»، من إدراكٍ حادٍّ بأنهم «ليسوا على المستوى»، من انطباعٍ بوجود نقصٍ يمكن أن يتظاهر على هيئة أعراضٍ متباينةٍ ومعروفةٍ جيدًا: وهن وتعبٌ مزمن، أرق، حصرٌ نفسيٌّ وجزع، نوبات ذعر. الانطباع الطاغي هو انطباع «التألم من الذات»: ليس من نزاعٍ، حاليٍّ أو قديم، بل من ضعف الأنا، من تناقص تقدير الذات أو انهياره، ويكون ذلك أولًا وخصوصًا «في عيني المرء نفسه». تصبح الحياة رماديةً وتميل أحيانًا إلى السواد.

تتعدد الأزمات في أوجه الحياة كافةً وفي كل الأعمار: من تلك التي تكون أحيانًا مبكرةً جدًا إلى المتصلة بما يدعى، وهذه تسميةٌ مجحفةٌ على الأرجح، بالفشل المدرسي[3]؛ من الانفصال أو

3- انظر: Bernard Charlot, Du rapport au savoir. éléments pour une théorie, Pairs, Anthropos, 1997. أنا أتفق جزئيًا مع أطروحات هذا الكتاب: ينبغي انتقاد مفهوم الفشل المدرسي ومفهوم الإعاقة الاجتماعية الثقافية؛ أطروحة الأصل الاجتماعي «المتسبب» في الفشل المدرسي ملتبسةٌ وتبسيطية. غير أنّ فكرته (مشروعه؟) عن

الطلاق أو مصاعب الحياة الخاصة (الفصل الثاني) إلى مآسي التسريح أو التنقلات القسرية أو الإحالة الفظة إلى التقاعد المبكّر (الفصل الثالث) مرورًا بخيبات الأمل السياسية والتخلي عن المعتقدات وإعادة النظر في القناعات السابقة المنهارة (الفصل الرابع). تشكّل محن القطيعة هذه تجارب حياتيةً ووجوديةً، تأتي لتصدم بكلّ قوةٍ «نموذج الاستقرار» القديم في سنّ «الرشد»[4]. وهي تنتج عن إيمانٍ قديمٍ، لا بل مغرقٍ في القدم، هو الإيمان بالتدريب الناجز والتراكمي والخطّي والخاص بالسنوات الأولى من العمر ويليه الاستقرار في سن الرشد (مع أمل تقدّمٍ دون تغيّر). يتزايد عدد الأشخاص البالغين الذين يواجهون ضرورة تغيير (العمل أو السكن أو الشريك أو وسط الحياة...). والحال أنّ أيّ تغييرٍ يؤدّي إلى «أزماتٍ صغيرة»: فهو يتطلّب «عملًا على الذات»، تبديلًا لبعض العادات، اضطرابًا في الروتين السابق. ينبغي التعلّم من جديد، والانطلاق أحيانًا من الصفر.

«علم اجتماع الفرد» تتناقض جزئيًا مع تطلّبه لتشارك الاختصاصات؛ علم الاجتماع هو الذي يتوجب عليه أن يدمج ما تقدمه الاختصاصات الأخرى لبناء «مواضيع بحثيةٍ» تحلّ محلّ الذاتية...

4- انظر: Jean-Pierre Boutinet, L’immaturité de la vie adulte, Paris, PUF, 1998. فقد وضع مفهوم سن الرشد موضع التساؤل الجذري عبر زيادة سن الشباب وابتسار سن التقاعد المبكّر، وكذلك عبر تصوّر الفاعل الذي يتعلّم طيلة الحياة، الكائن البشري المتطوّر دائمًا. يكشف هذا التحوّل بوضوح الطبيعة السياسية لـ «أعمار الحياة»: أصبح تصوّر الأعمار في الشكل التطويعي للاجتماعي مسألة سياساتٍ عامة، ولم يعد «طبيعيًا» (بيولوجيًا فقط) ولا «ثقافيًا» (يحدده نظامٌ رمزيٌّ معزّز).

انظر: Xavier Gaullier, Les temps de la vie, Paris, Esprit, 1999.

لقد أصبح الانتقال إلى «نموذجٍ جديدٍ» بالغ الصعوبة، وأحيانًا شبه مستحيلٍ بالنسبة إلى الأجيال البالغة، وذلك عبر الاستمرارية المشتركة، العنيدة والجليّة، التي غالبًا ما يعززها الحس العام، لتجربةٍ وقيمة. التجربة هي تلك التي تنتج بالنسبة إلى الغالبية العظمى من الناس عن دراستهم وطريقة تعلّمهم في المدرسة أو أثناء التدريب المهني. بالنسبة إلى البعض، تنتج عن قيمة وتقنيات مهنةٍ جرى تعلمها باكرًا، عبر الممارسة، ومارسوها طيلة الحياة. وبالنسبة إلى آخرين، تنتج عن الإيمان بقيمة شهادتهم وآفاقها وبفعالية منهجهم «المدرسي» في التعلم في آن. إنها أيضًا القيمة الممنوحة لـ «الوظيفة المستقرة»، للاستقرار في حياة البالغين: أسرة، عمل، منزل[5]. وحين يعاد النظر في هذا الإيمان وهذه القيم، يصعب تجنّب الأزمة، أيًا كانت أشكالها. صحيحٌ أنّ هذا الأمر ليس جديدًا، لكنّ كلّ شيءٍ يدفع للاعتقاد بأنّ الحراكات القسرية قد تزايدت تزايدًا واضحًا في المجتمع الفرنسي في السنوات الثلاثين المنصرمة[6].

5- ألمّح هنا إلى التحقيق الشخصي الذي ذكرت نتائجه في الحاشية الأولى من الفصل الرابع. بالنسبة للغالبية العظمى من الفرنسيين، حتى الشباب منهم، يبقى «نموذج الاستقرار مدى الحياة» المعلم الأخير الذي جرى تطويعهم عليه، في الأسرة أو في المدرسة. وحتى إذا تزعزع («تعرّض لأزمة»)، لا يكون أيّ معلمٍ آخر جذابًا حقًا: ليس لـ «العرضية»، رديف عدم الاستقرار، أي مدلولٍ إيجابي في أغلب الأحيان.

6- من أجل حصيلةٍ حديثة، انظر الجزء الأخير من كتاب: C. Dubar et C. Gadéa (éd.) La promotion sociale en France, Lille, PUS, 1999. انظر أيضًا: L. Coutrot et C. Dubar (éd.) Cheminements professionnels et mobilités sociales, Paris, La Documentation française, 1992.

ليس لأزمات الهوية والاكتئاب البسيط والانهيارات العصبية الكبيرة والحنين إلى الماضي والكبت جذورًا نفسيةً تعود للطفولة المبكّرة أو لتاريخ الشخص الفريد فحسب، بل لها أيضًا إطارٌ اجتماعي وأسبابٌ «موضوعيةٌ» في التاريخ الحديث (مثلما كان لها إطارٌ في التاريخ القديم). في نصٍّ يتميز بالشمولية، يكثّف ميشيل فيرّيه Michel Verret كل المآسي التي تواجهها جماهير العمال في فرنسا منذ ثلاثين عامًا[7]. انخفض عددهم وشهد عددٌ كبيرٌ منهم فترات بطالةٍ وتسريحات، وأحيانًا إحالةً قسريةً إلى التقاعد المبكّر. جرى إلغاء المناصب التي كانوا يحتلونها وحلّت الآلات محلّهم. لكنها أيضًا «أزمةٌ أخلاقيةٌ» شهدها شخصيًا كل أولئك الذين وجدوا أنفسهم عرضةً للنكران والإهانة والإقصاء عن العمل، و«النبذ». غالبًا ما ترافقت هذه الأزمة بزعزعة المعتقدات الحياتية والقيم المستبطنة استبطانًا قويًا والنماذج التي كانت أساسًا لوجودهم الاعتيادي. ولم يعانِ العمال وحدهم، فمنذ ثلاثين عامًا، ارتفع على الدوام في فرنسا عدد أولئك الذين عرفوا البطالة و«يخافون» من الاعتراف بذلك، وذلك في الشرائح الاجتماعية كافةً.

7- انظر مقدمة إعادة طباعة كتاب: Michel Verret, Le travail ouvrier, Paris, L'Harmattan, 1999. أنا أشاطر رأي ميشيل فيريه في تفسيره للأزمة الثقافية التي حللها جيدًا بوصفها أزمةً هوياتيةً تدمّر الهويات الجماعية المستبطنة.

إنّ هذه الأزمات - الإرتكاسية والتالية لحصول «حدثٍ غير متوقّع» مثل التسريح أو إغلاق مصنعٍ أو تخفيض المرتبة في العمل أو الإحالة إلى التقاعد المبكّر أو الطلاق، الخ. - تقطع مسار الزمن المعاش وتولّد خساراتٍ ماديةً واضطراباتٍ في العلاقات وتغيرًا في الذاتية. وهي تمسّ غالبًا الجوهري والحميمي في الصلة بالعالم وبالآخرين، وكذلك بالذات، التي هي أيضًا الأكثر عتامةً. فـ «الذات» المعتدى عليها على هذا النحو، والتي تهان أحيانًا، تتألم وتشعر بفقدان المماثلات الماضية وبأنها مجروحةٌ في معتقداتها المندمجة بها وخجلةٌ في كثيرٍ من الأحيان من مشاعر الآخرين تجاه «النفس». هذه الأزمات هوياتيةٌ لأنها تزعزع صورة الذات وتقديرها وحتى التعريف الذي كان الشخص يقدّمه «لنفسه عن ذاته». لقد أصبح التصوّر الهوياتي القديم مزعزعًا، لا يمكن التعايش معه، ولا احتماله جسديًا. وهو يؤلم في كل موضع، حمله منهكٌ وتحمّله مستحيل. إنّه يدفع المرء إلى اجترارٍ وتكرارٍ داخلي: «أنا لم أعد أحتمل نفسي.» لقد انهار المستقبل. لكن يبدو أنّه ليس هنالك من مستقبلٍ آخر، أو أنّ هنالك شيءٌ غامض، غائم، بل مرعبٌ أحيانًا (عدم العثور على وظيفة، أن يجد المرء نفسه مبتدئًا، البقاء وحيدًا...). من أجل التفكير الجدي في ما يبدو غالبًا كارثةً، ينبغي على المرء أن يتمكّن من تغيير المعالم والنماذج والمعتقدات والقيم، أن يغير «نفسه». ولمواجهة ذلك، عليه «إعادة النظر في كل شيء»، إعلان موت كل ما كان متعلقًا به منذ وقتٍ طويلٍ وانهار... من الأفضل التخلي عنه.

البديل: الانطواء على الذات أو التحوّل الهوياتي

في مواجهة هذه الاعتداءات التي يمثّلها التسريح من العمل وإغلاق المصانع ورفض التشغيل وعدم الاعتراف والفشل المدرسي والهجران الفظّ...، تؤدّي الأزمة الهوياتية إلى ما يدعى غالبًا «الانطواء على الذات». بعد انقضاء التمرد والآمال في «حلٍّ سحري»، يجد المرء نفسه وحيدًا. ربما تكون هذه العبارة خدّاعةً: يكون المرء وحيدًا «مع نفسه». ما هي هذه «النفس»؟ لم تعد الهويةَ المجتمعيةَ السابقة التي جرى إنكارها وتدميرها وإبطالها «على يد الغير». لم يعد المرء يستطيع أن يكون ما كان عليه. لكنّه لا يستطيع أن يكون شيئًا آخر غير ما كان عليه («ما الذي تريدني أن أفعل غير ذلك»؟). نحن بالتأكيد أمام تأمّلٍ (الذات المتأملة الفاعلة في «الانشغال بالذات»)[8]، لكن ما الذي يطاله هذا التأمّل؟ إنه يطال الشكل المجتمعي القديم بالتأكيد، لكنّه مؤلمٌ للغاية، فهذا الشكل مجروحٌ ومنكَرٌ وضعيف. إذن، في حالاتٍ كثيرة[9]، لا يبقى إلا الهوية «البدائية»، الثقافية، «الأنا الاسمية»، ما يأتي من الروابط «الأولية»، الأسرية، الجماعاتية.

8- انظر الفصل الأول. الوعي التأملي هو وفق جيدنز Giddens ذاك الوعي الذي يفرض نفسه حين يتقلقل الوعي العملي المندمج مع جعل الوجود روتينيًا، ويكبح ويصبح غير فعال؛

انظر: .La constitution de la société, Paris, PUF, 1987 (1ère éd., 1977, p.64-77)

9- هنالك أيضًا حالاتٌ لا يعود الأشخاص فيها يشعرون بأنّ لديهم «جذورًا» أو روابط أسريةً أو «جماعةً أصلية»: في هذه الحالة، يتطلّب التأمّل إكساب معنىً للمحنة التي يعانون منها، ودمجها في التاريخ الشخصي في نهاية «عملٍ على الذات».

هذا الانطواء على الذات مفهوم: لا بدّ أن يتمكّن المرء من «التعلّق بشيءٍ ما». المرء لا يكون أبدًا «لا شيء»، حتى إذا شعر أنّه قد جرى «إنكاره». لكنّ ما تبقّى هو ماضيه، جذوره، تاريخه الأقدم، «الأصلي». تحيل مصطلحات «بدائي» و«أولي» «أصلي» إلى «الأعمق» و«الأقدم» في التاريخ الشخصي: الوالدان بالطبع، لاسيما الأمّ التي «أتت بك إلى العالم» وأظهرت لك أول «ارتباط». تحيل كلّ أزمةٍ هوياتيةٍ إلى تلك الروابط «الأولى» في الوجود التي تربط المثلث الأوديبي*، الموضوع المركزي في التحليل النفسي. أن يجد المرء نفسه «وحيدًا مع نفسه» يعني إذن أن يجد نفسه مع تلك الروابط. كي يردم المرء الفراغ الناتج عن الخسارة، يعود إلى موارد أناه التي هي نحن اندماجيةٌ وجماعاتيةٌ ومخترَعةٌ من جديد ومستعادةٌ مثلما في زمن الطفولة، زمن الاندماج مع الأم والأسرة والمجموعة الأصلية، الذي يعاد إحياؤه بالحنين[10].

يجعل وجوب العثور على مسؤول، على مذنبٍ عمّا يحدث، سيرورةَ العودة إلى الموارد أكثر احتمالًا. أنا لا أستطيع العيش مع الشعور بذنبٍ لم أرتكبه. إذا كان سبب ما يحدث لي «خارج ذاتي»، فينبغي أن يكون لدى شخصٍ آخر. من المسؤول عن مآسيّ؟ هنالك إجابةٌ شائعةٌ قديمةٌ، بالغة القدم وربما تكون أيضًا

---

* العلاقة بين الأب والأم والابن (م).

10- انظر: Jean-Hughes Dechaux, Le souvenir des morts, Paris, PUF, "Le Lien social" 1997.

قائلةً، على هذا السؤال حين يضاف إلى هذه العودة، الفعلية أو الرمزية، إلى الجماعاتية فحسب: إنه الآخر، الغريب، الخصم، العدو (أو الخائن) لجماعتي، لمجموعتي الثقافية، الرمزية أو التخيلية: كبش الفداء.

نعرف جيدًا أحد الأشكال التي اتخذها هذا اللجوء لكبش الفداء في فرنسا الثمانينات وما بعد ذلك: العنصرية، كراهية الأجانب، «كراهية العربي»، ذاك الذي «يأتي ليستولي على خبزنا»، الذي «يعيش من المساعدات على حسابنا»، الذي «يستنشق هواءنا»، ويعتدي علينا بـ «ضجيجه وروائحه وعاداته»[11]. ولم يوفّر العمالَ هذا الصعودُ للعنصرية، التي يعتبر حزب الجبهة الوطنية الناطق باسمها. إنّ هذه العنصرية مؤشّرٌ على العودة إلى «الجماعاتي» بتأثير أزمةٍ اقتصاديةٍ تترافق بأزماتٍ هوياتيةٍ وتراجعاتٍ إرتكاسية.

كان يمكن أن نشهد أمرًا آخر: تعبئةً جماهيريةً ضد الرأسمالية المدمّرة للأشخاص. لكنّ «الأزمات الاقتصادية الكبرى» (1880، 1930) لم تكن يومًا لصالح قيام حركاتٍ ثوريةٍ كبرى. ثمّ إنّ اليسار «الموحَّد» استلم في فرنسا السلطة في العام 1981، واعدًا بكبح زيادة البطالة (انظر حملة فرانسوا ميتران وموضوعة «حاجز مليوني عاطل عن العمل» الذي ينبغي عدم تجاوزه...)، وبمرافقة إعادة

11- انظر تحليلات ميشيل فيفوركا Michel Wieworka, La France raciste, Paris, Seuil, 1992 وكذلك تحليلات الفصل الرابع.

الهيكلة القوية لصناعة التعدين ونهاية استخراج الفحم وموجات التسريح الجديدة بإجراءاتٍ اجتماعية. في الوقت ذاته، كان هذا اليسار يعيد تأهيل الشركات وتحديثها. ترك الوزراء الشيوعيون السلطة في العام 1984 وعاد اليمين في العام 1986، لكنّ الأزمة استمرّت أو تفاقمت.

إنّ حداد «الثورة» و«المساء الكبير» و«النضال الحزبي» يجثم بقوةٍ على الأشكال التي اتخذتها في فرنسا أزمة الهويات في الثمانينات. ما العمل حين يضمحلّ أمل «تغيير كل شيء»؟ ما العمل حين يتفوّه أولئك الذين كنا نعتقد أنهم يحملون هذا الأمل بأقوالٍ تنكره وتدمّره وتجعله يبدو باليًا؟ ما العمل بهذه الأنا التي «آمنت به»؟ ما العمل بهذه النحن التي لم تعد تدافع عني؟ ما العمل بهذه الأحلام بعالمٍ آخر حين تنهار تلك الدول التي كانت تدّعي بأنها تجسّده واحدةً إثر أخرى؟ ألا يعلن سقوط جدار برلين و«الاشتراكية الواقعية» موت كلّ أملٍ «ثوري»؟

الخطر الأعظم هو النسيان، الكبت التام لهذه الأنا، لهذه الآمال، لهذه النضالات، من أجل الغرق في الحنين الجماعاتي المدعوم بكلّ العقاقير الممكنة. للهروب من هذه الأنا التي آمنت بالمستقبل، للقطيعة مع هذه النحن التي كانت تدّعي تجسيده، هنالك إغراءٌ كبير بإبطال أيّ تعلّقٍ للتأمّل بهذه الأنا المؤلمة إلى هذا الحد. يعاد اختراع هذه العودة إلى الجماعاتية ويعاد تشييؤها في ظرفٍ معين («الهوية الفرنسية» وكذلك «الكورسيكية»)،

«البروتونية»، الخ.) ونسيان النحن التطويعية (الزملاء القدامى، الرفاق...) التي صاحبت الآمال السابقة. هذا الخطر هو خطر الهروب من الذات، بوصفها هوية «للذات»، تأمّلية، وبالأحرى سردية[12].

إذن، هنالك أيضًا مقاربةٌ سوسيولوجيةٌ للأزمات الهوياتية لا تتناقض مع مقاربة علم النفس السريري أو مقاربة التحليل النفسي[13]، بل تكملها. وهي تتمثّل في فهم كيف تنتج هذه الأزمات عن الصدمات السيَرية المرتبطة بمساراتٍ اجتماعيةٍ وكيف تتضمّن في الآن ذاته صعوباتٍ ماديةً (وشعورًا قويًا بالظلم) وإعادة نظرٍ جذريةٍ إلى هذا الحدّ أو ذاك في «نموذجٍ هوياتي»، في نظام معتقداتٍ (بصدد الذات والآخرين والعالم) جرى بناؤه اجتماعيًا، ولاسيما تعريفات (صور، تقدير...) الذات التي أصبحت مزعزعةً بالنسبة للآخرين، وغير شرعيةٍ بالنسبة للذات، وسلبيةً بالنسبة للجميع. إعادة النظر هذه، التي تتخذ أحيانًا شكل انهيارٍ نفسيٍّ تليه انتكاساتٌ، تؤدي في الوقت المناسب إلى عدة

12- غالبًا ما تكون استحالة حديث المرء عن نفسه، استحالة التحدث بصيغة المتكلّم، مؤشرًا على التثبّت في الأماكن والأدوار الجماعاتية. حول استحالة العلاج التحليلي النفسي لأشخاصٍ مترسّخين في الجماعاتي، انظر: Alain Marie, De l'individu communautaire au sujet individuel, L'Afrique des individus, Paris, Karthala, 1999, p. 71-76.

13- إنها الأطروحة التي يدافع عنها منذ زمنٍ طويل فنسان غوليجاك Vincent de Gauléjac ويحاول تطبيقها على مختلف السيرورات السيرية. انظر بصورةٍ خاصة: La névrose de classe, Paris, Hommes et groupes, 1987.

مخارج ممكنةٍ لا تكون أبدًا محددةً سلفًا. كما يتضمّن الخطر المزدوج المتمثّل في الانطواء الجماعاتي و«الهروب من الذات» فرصةً مزدوجة، هي فرصة روابط اجتماعيةٍ وشخصيةٍ جديدةٍ و«انشغالٍ» جديدٍ «على الذات».

في الأدبيات السوسيولوجية، نجد أمثلةً عديدةً، تتفاوت في شهرتها، وشهاداتٍ وتحليلاتٍ لهذه الأزمات الهوياتية المرتبطة بسياق أزمةٍ اقتصاديةٍ واجتماعية. من المثال الذي نشر بإدارة بول لازارسفلد Paul Lazarfeld بعنوان: Chômeurs de Marienthal (1932) إلى الأمثلة الموجودة في الكتاب الذي نسّقه بيير بورديو Pierre Bourdieu, La Misère du monde (1993)*، تتمفصل هذه المشاريع السوسيولوجية[14] بجودةٍ متفاوتةٍ مع تفسيراتٍ تحليلية: إنها تظهر كيف يتداخل البؤس الاقتصادي مع الكراهية الاجتماعية والمآسي الشخصية تداخلًا كبيرًا، وكيف يصعب الفصل بين الشعور بالتعاسة وبين قطع الروابط الجماعاتية

---

* صدرت في العام2001 ترجمته إلى اللغة العربية عن دار كنعان في دمشق بعنوان: بؤس العالم (م).

14- انظر: Paul Lazarsfeld, Maria Jahoda et Henri Zeisel, Les chômeurs de Marienthal, Paris, éd. de Minuit, 1981 (1ère éd., 1932)؛ انظر كذلك: Pierre Bourdieu, La misère du monde, Paris, Seuil, 1993. يشهد هذان الكتابان اللذان تفصل بينهما ستون عامًا على دوام الأزمات والمعاناة الهوياتية التي صاحبت كبرى الأزمات الاقتصادية في القرن العشرين وتدمير «الجماعات». حول تأثيراتها العصبية، انظر أيضًا: Christophe Dejours, Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale, Paris, Seuil, 1998.

وانهيار عالمٍ رمزي، نظام معتقداتٍ كان أساسًا لأسلوب حياةٍ ومزوّدًا بآليات دفاعٍ عن الأنا.

كما نجد تحليلاتٍ سوسيولوجيةً، ربما أقل شهرةً، لـ «الخروج من الأزمة»، ما يطلق عليه أنسيلم شتراوس Anselm Strauss تعبير «التحول الهوياتي» ويطلق عليه بيتر برجيه وتوماس لوكمان مصطلح «التناوب»: أي «التحول إلى شخصٍ آخر»، تغيير الثقافة أو الدين أو الحزب أو المعتقدات، وبالتالي تغيير الهوية[15]. غالبًا ما يكون هذا الانتقال صعبًا وحساسًا ومؤلمًا، لكنّه أيضًا تجربةٌ ضرورية. إنّ هذا الخروج من الأزمة، الطويل أحيانًا والشاقّ غالبًا، هو أيضًا «تحوّلٌ للذات». بين ترك «الهوية القديمة»، أي التخلي عن شكلٍ هوياتيٍّ واقٍ، ذاك الذي ينتج عن التدامج الأولي، وبناءٍ طويلٍ ومؤلمٍ لـ «هويةٍ جديدةٍ» انطلاقًا من تجارب التدامج الثانوي، بالقطيعة مع الهوية السابقة، هنالك «منطقةٌ عازلةٌ للمعنى»[16]، فراغٌ تصبح فيه «الأنا لا شيء» بالمعنى الحرفي للكلمة. في هذه المنطقة الفاصلة، يخشى الفرد من سقوطٍ أو

15- انظر: Anselm Strauss, Miroirs et masques, Paris, A.-M. Métailié, 1990 (1ère éd., 1959) وكتاب: Peter Berger et Thomas Lückmann, La construction sociale de la réalité, Paris, A. Colin, 1996 (1ère éd., 1966). يقدّم هذان الكتابان نظرية تحوّل الهوية والانتقال من شكلٍ هوياتيٍّ إلى آخر.

16- استخدم رونو سنسوليو هذا التعبير منذ العام 1974 لإظهار ما يجري في دورات تأهيل البالغين في الشركات حين كان الأفراد المعنيون يوافقون على إبطال كلّ أفكارهم المتلقاة (حول العمل والشركة والتأهيل...)؛ انظر: L'effet de la formation sur l'entreprise, Esprit, numéro spécial, 1974.

اكتئابٍ أو انتحارٍ أو أزمةٍ حادةٍ لا يمكن التغلب عليها إلا شرط أن تتوضّح العلاقات بين الهويتين «القديمة» و«الجديدة» (وهما في واقع الحال تصوران مختلفان للأشكال الهوياتية).

يذكر بيرجيه ولوكمان عدة شروطٍ لما يطلقان عليه تسمية التدامج الثانوي الذي لا يعيد إنتاج آليات التدامج الأولي: بدايةً، «هيئة توسطٍ» بين الذات القديمة والنفس. ينبغي أولًا أن يتمكّن شريكٌ مؤسساتي، غيرٌ معمم، بالمعنى الذي قدّمه ميد، من أن يرافق إعادة بناء الهوية ويعمل كوسيطٍ بين المماثلات القديمة المأزومة، لا بل المخفِقة، وبين المماثلات الجديدة المتكوّنة. أحيانًا، يستطيع العلاج النفسي التحليلي لعب هذا الدور. ثمّ «هيئة محادثة» تسمح بتكوين وتطوير لغةٍ جديدة، وتسمح بصورةٍ خاصةٍ بالتقاء غيرٍ هامّ[17]، قادرٍ على المصادقة على الهوية الجديدة «الكامنة» وتعزيزها والاعتراف بها، تلك الهوية التي ربما بدأت تعبّر عن نفسها و«يعاد تطويعها» على نحوٍ ما، أي أنها قادرةٌ على نيل الاعتراف من نفسٍ أخرى. أحيانًا، يلعب اللقاء الغرامي دورًا كهذا. أخيرًا، ينبغي وفق المؤلفيْن ضمان «بنية معقولية»، أي نوعًا من «مختبرٍ للتحول» يسمح بإدارة الانتقال بين المعتقدات القديمة والجديدة، بين المعارف القديمة والجديدة، بين المماثلات السابقة والحالية. يمكن للتأهيل المستمر أن يلعب هذا

17- تعاش تجربة «التغير إلى آخر» حينذاك كوسيلةٍ للهروب من الانقسام والعثور لدى المحبوب على هذا الصنو الذي سمح في الطفولة بالوصول إلى الذاتية. انظر الفصل الثاني، الصفحة 151 وما يليها.

الدور أحيانًا. حين يحدث التجاوز، يكون الأمر أشبه بولادةٍ جديدةٍ تحتاج أدلةً جديدةً للاعتراف ووسطًا جديدًا لتتعزز وتختبر نفسها وتتأكد.

فالفاعل «المأزوم» هو أيضًا فاعلٌ اجتماعي: ينبغي عليه العثور مجددًا على مرجعياتٍ ومعالم وتعريفٍ جديدٍ لنفسه وبالتالي للآخرين والعالم. تسمح هذه المعالم الجديدة، هذه المرجعيات الاجتماعية الجديدة، المغايرة للسابقة، باستبطانٍ تدريجيٍّ لتمظهرٍ هوياتيٍّ آخر، لترتيبٍ آخر بين الأشكال «الجماعاتية» و«التطويعية»، بين «الهويات للغير» و«الهوية للذات». يمرّ كل تغيّرٍ للتمظهر الهوياتي عبر هذا النمط من الأزمات الذي يصاحب عمومًا «الأوقات الحرجة» في الوجود، التغيرات في التشريعات، «الأحداث الكبرى» في التاريخ الشخصي[18]. إنها تتضمّن إعادة بناء هويةٍ شخصيةٍ جديدة، مغايرةٍ للقديمة، ليس فقط لأنّ الوضع تبدّل «موضوعيًا»، بل لأنّه يتوجّب على الفاعل أن يدير «ذاتيًا» علاقاتٍ جديدةً مع الآخرين، وربما خصوصًا، الاستمرارية بين ماضيه وحاضره ومستقبله. لكن أليست تلك هي الحال منذ الولادة وطيلة الطفولة والمراهقة؟ أليست نظريات التطوّر النفسية تنظيراتٍ لبناء الهوية الشخصية؟

18- وذلك حتى الموت، التغير النهائي غير المبرمج للوضع، مثلما حلّله برنارد غليزر Bernard Glaser وأنسيلم شتراوس في: Awareness of Dying, Free Press of Glencoe, 1965. انظر أيضًا في فرنسا: Jean-Louis Matrod, Les fins de la vie, UVSQ, ronéoté, 1998.

نظريةٌ نفسيةٌ للهوية الشخصية؟

يمكن هنا صياغة الفرضية المطروحة على مدى هذا الكتاب: هنالك عدة أنواعٍ للهوية الشخصية، عدة أساليب في بناء مماثلاتٍ للنفس وللآخرين، عدة طرائق لبناء الذاتية، اجتماعيةٌ ونفسيةٌ في آن، وهي كلها تركيباتٌ للأشكال الهوياتية المعرّفة بدايةً[19]. تنتظم الشخصية الفردية حول شكلٍ هوياتيٍّ مسيطرٍ «للغير» من أجل ضمان نوعٍ من التماسك للأفراد، لفترةٍ من الزمن على الأقل، وحدٍّ أدنى من الاستمرارية (وذلك بدايةً كي تكون مماثلته عبر الغير ممكنةً). يكون هذا الشكل إما جماعاتيًا أو تطويعيًا. إما أن يعرّف شخصٌ نفسه في نهاية تدامجه الأولي (أو يجري تعريفه) بدايةً بمجموعته الثقافية وجماعته الأصلية: يماثَل بملامح جسديةٍ أو لغوية، بعلاماتٍ هوياتيةٍ ثقافية (موصومةٍ أو قابلةٍ للوصم)؛ وإما أن يعرّف نفسه (أو يجري تعريفه) بدايةً بدوره المهني، بوضعه الاجتماعي: يماثَل بنمط النشاط الذي يقوم به، بـ «دورٍ مهيكَلٍ وروتينيٍّ ومعياري» يلتصق بشخص. ومثلما كتب غوفمان، فالهوية الشخصية ليست سوى «حاملٍ اجتماعيٍّ للهوية»[20]، منظَّمٍ انطلاقًا من مماثلةٍ رئيسية.

19- مع فرضيةٍ تكميليةٍ لشكلٍ مسيطرٍ يضمن لزمنٍ معينٍ نوعًا من التماسك (ذاتية الكائن)، ويضمن مع الزمن نوعًا من الديمومة (استمراريته) للهوية الشخصية؛ انظر لاحقًا تعبيرات الهوية السردية.

20- الاقتباس هو التالي: «بالنسبة إلي، حين أتحدث عن الهوية الشخصية، لا يكون أمام ناظري سوى المفهومين الأولين: العلامات الكامنة أو حامل الهوية، والتركيبة=

انطلاقًا من هذه الأشكال في المماثلة عبر الغير (الثقافية أو المجتمعية)، يبني الأشخاص ويطورون «هوياتٍ للذات» يمكن أن تتوافق أو لا تتوافق مع الهويات السابقة. في الحالة الأولى، تكون المماثلة عبر الغير ملتصقةً على نحوٍ ما مع هويةٍ للذات، تكفل نوعًا من التزامن بين الأنا الممنوحة وبين الذات المطالب بها[21]: الهوية التأملية استحواذٌ ذاتيٌّ على الهوية الثقافية أو المجتمعية الممنوحة (والموروثة أحيانًا) التي تتّخذ شكل انتماء. حين تجري إعادة النظر في هذه المماثلة المزدوجة، تكون الأزمة حتميةً. للاستحواذ على هويةٍ أخرى (مجتمعيةٍ مثلًا)، لابد من إجراء تحوّلٍ يتضمّن فصم الهوية الجديدة «للذات» عن الهوية القديمة الباطلة ثم التوصّل إلى اعتراف الغير بهذه المماثلة الجديدة عبر الذات. ينبغي عمومًا إيجاد أغيارٍ جددٍ للمصادقة على هذا الأسلوب الجديد في قول من نحن (ومن هنا يأتي جهاز المحادثة) والانتقال من «عالم» إلى آخر (ومن هنا جهاز التأمل) ونقاش «رؤى العالم» الجديدة (ومن هنا بنية المعقولية).

= الفريدة لوقائع سيَرية، ينتهي بها الأمر إلى الارتباط بالفرد بمساعدة حوامل لهويته تحديدًا» (Stigmate. Les usages sociaux des handicaps, Paris, éd. de Minuit, 1975, p.74).

21- وفق مصطلحات الفصل الأول وتنظير ميد في كتابه: Self, Mind and Society, trad., Paris, PUF, "Le lien social" 2006، فإنني أطلق تسمية «الأنا» على الأنا المعرّفة عبر الغير و«الذات»، تلك الأنا التي يعرّفها المرء نفسه. «الأنا» هي ما يدعوه غوفمان «حامل الهوية الاجتماعية» (الجماعاتية أو التطويعية) التي ينسبها الغير، في حين أنّ «الذات» هي الهوية التي يطالب بها المرء بنفسه.

في الحالة الثانية، يكون الشخص قد بنى نفسه بأسلوبٍ معيّن: التباعد عن الدور، عدم التزامن بين الهوية المنسوبة (عبر الغير) والهوية المطالب بها (عبر الذات). تكون الهوية التأملية هنا تكميليةً لبرنامج حياةٍ لا يتزامن مع الانتماء الحالي (الثقافي أو المجتمعي). وهي تتضمن بناء شكلٍ سرديٍّ يقوم مقام الحامل لتقديم الذات ذاتيًا. حينئذٍ، يعاد تفسير تغير الهوية «للغير» وفق المشروع، حامل هويةٍ «للذات». صحيحٌ أنّه ربما تحدث أزمات، لكنها تكون أقل مأسويّةً لأنّ التدامج الأولي قد سمح للأشخاص المعنيين ببناء هويةٍ شخصيةٍ تكفل تفوّق الهوية للذات على الهوية للغير (وتفوّق مماثلةٍ «تطويعيةٍ» على مماثلةٍ «جماعاتية»).

يمكن أن نطلق تسمية «شخص» على هذا النمط من الهوية الشخصية الذي ليس سوى تمظهرٍ للأشكال الهوياتية المبنية، عبر وداخل سيرورةٍ نوعيةٍ للتدامج تكفل عمومًا[22] هذا التفوّق المزدوج لـ «التطويعي» على «الجماعاتي» ولـ «للذات» على «للغير». يمكن إيجاد أصداءٍ لذلك في الأدبيات النفسية[23]: ينبغي أن تسمح

22- السيرورة «الطبيعية» للتدامج التطويعي (Vergesellschaftung) هي التي تسمح بالدخول في علاقاتٍ اجتماعيةٍ مختارةٍ وبالتوصّل إلى مشروع حياةٍ، إلى هويةٍ سِيَريةٍ «للذات».

23- استخدمت لكتابة هذه الفقرة عرضًا موجزًا لكتابات هنري فالون Henri Wallon حول تطور الطفل، ورد في عددٍ خاص من مجلة Enfance، كانون الثاني / يناير - نيسان / أبريل 1963، ولاسيما الفقرات التالية: «Les étapes de la personnalité de l'enfant» -مراحل الشخصية لدى الطفل-، صفحة 73-78، «Niveaux et fluctuations du Moi» -مستويات الأنا وتقلباتها-، صفحة 87-98 و«L'évolution =

المراحل التي يمر عبرها هذا التفوق للطفل بالخروج من «الاندماج بينه وبين أقربائه عبر التكافل العاطفي»، وهو ما يدعوه بارسونز «هوية الأم - الطفل»، لينتقل منذ سنته الثانية إلى «استكشافٍ حسّيٍّ حركي» يؤمّن، مع اكتسابه قدرة المشي ثمّ الكلام، شخصنةً أولى تتميّز بطور معارضةٍ يليه طور اكتساب الأنا، ويسمح بتقليدِ فعالٍ ومطالِب، بـ «تدامج» أولٍ لـ «الفعل»، وهو ما يدعوه بارسونز «التماهي مع الأدوار الأسرية» ويدعوه ميد «تحكّم الأغيار الهامّين»[24].

يسمح الوصول إلى المرحلة «المقولاتية»، مرحلة الذكاء «المتكامل»، للبالغ المستقبلي بالخروج من جماعته الأسرية وباكتشاف أغيارٍ هم أشخاصٌ جدد، دون علاقاتٍ مسبقة، يتصرّف معهم «وفق أهداف نشاطهم المشترك». إنهم آخرون معمّمون، Alii، جمع *Alius لا جمع **Alter. لكن في الوقت

«dialectique de la personnalité = - التطور الجدلي للشخصية -، صفحة 43-50.
حول بياجيه وبارسونز وميد،
انظر: C. Dubar, La socialisation, Paris, A. Colin, 1991, p. 10-19, 48-53 et 95-98.

24- يتوافق الجميع على أنّ هذه التماهيات ليست منفعلةً ولا محدّدةً بصورةٍ ميكانيكية، بل فعّالةً وتتميز بتقلقلات: على سبيل المثال، يمكن أن تضطرب المحادثة بالإشارة، التي يعتبرها ميد سيرورةً هامة، أو استبطان الصنو الذي يعتبره فالون أساسيًا، بسبب ضروبٍ من الكبت ذات أصلٍ خارجيٍّ أو بسبب ضروبٍ من الكبح الداخلي.

* آخر (م).

** غير (م).

ذاته، إذا لم يعش الطفل بصورةٍ دائمةٍ «تحت أعين الآخرين، في وضع اعتمادٍ وتجريدٍ من الشخصية لا يمكن احتماله»، فهو ينتج لنفسه شكلًا من أشكال استبطان الصنو، تلك الصورة لنفسه التي يتحدث معها الطفل مثلما يتحدث مع «شخصٍ موثوق، مستشار، رقيب، وأحيانًا جاسوس حميم» ويمثّل «تأملًا بين العالم المحيط المجسد وبين العالم الداخلي». هكذا تتشكّل «الأنا والآخر بصورةٍ متزامنة» ويسمح الوصول إلى مرحلة الذكاء الصوري للمراهق بتطوير مشروع حياةٍ عبر أزمةٍ جديدة، يأخذ الآخرين بالاعتبار لكنّه يتوافق مع خيارٍ شخصي.

لقد تمكّن هذا الفاعل المدمج بأسلوبٍ تطويعي لا بأسلوبٍ جماعاتي فحسب من تعلّم ازدواجية الذات والآخر: النفس، مثلها مثل الصنو، هي «هويةٌ للذات» تنتج عن استبطانٍ تأمّلي، عن سيرورة «إدراكٍ» (هويةٍ تأمّليةٍ) تسمح ببناءٍ تدريجيٍّ لمشروعٍ شخصي. أما الذات المطوّعة، تلك التي تعرّف نفسها بأدوارها في مواجهة الآخرين (Alii) ومعهم، فهي ليست كلّ الهوية الشخصية، مثلها مثل الانتماءات الثقافية، المقبولة إلى هذا الحد أو ذاك والمبعَدة. الهوية الشخصية تصوّرٌ دينامي لكلّ هذه المماثلات التي يؤمّن مشروع الحياة (الهوية السردية) تماسكها الحميم. هكذا يبني الطفل الذي يعثر على الموارد الهوياتّية اللازمة له (عبر شركائه الحاليين ومماثلاته السابقة المستبطنة) تصوره الخاص للمماثلات (الخاصة بالآخرين وتلك التي يجعلها

مماثلاته) العائدة لأشكالٍ هوياتيةٍ متباينة (ثقافية ومجتمعية وتأملية وسردية) أثناء تطور شخصيته (تعيينٌ متواترٌ للهوية الشخصية). عمومًا، يكون التصوّر الناتج عن هذا «التدامج البدائي» مؤقتًا: سوف يتوجب عليه (ويتمكن من) تنقيحه وإعادة بنائه طيلة حياته.

حينذاك، سيكون تطبيق استراتيجياتٍ هوياتيةٍ ممكنًا بفعل عدم التزامن بين الأنا المجتمعية و«النفس» (التباعد عن الدور) وعدم انغلاق «الذات» على الأنا الاسمية أو الثقافية (مشروع الحياة). ستكون هذه الاستراتيجيات متباينةً وفق السياقات المصادَفة، المرنة وفق الآخرين المعنيين، والتأملية بفضل موارد التباعد عن الأدوار، والسردية بفضل وجود مشروع حياةٍ يستند إلى قناعاتٍ وقابلٍ هو ذاته للمراجعة وفق أزمات الوجود الاعتيادية. بفضل هذه الموارد، يمكن إدارة هذه الأزمات بحيث لا تفضي إلى تظاهرات كآبةٍ أو عصابٍ متكررة.

يمكن ربط هذا الفرد بالأنا التي كان فرويد يعتبرها حتميةً، بدل الدافع اللاواعي في سيرورة العلاج التحليلي[25]. يمكن بالفعل إقامة مقارنةٍ بين الانتماءات الجماعاتية الأصلية، الموروثة، النسَبية، وبين الارتباط الأمومي، مصدر عقدة أوديب، في التحليل النفسي

25- السجال محتدمٌ بين المحللين النفسيين حول المعنى الدقيق الواجب منحه لصيغة فرويد الشهيرة: «هنا حيث كان الدافع اللاواعي (das Es)، ينبغي أن تأتي الأنا (das Ich)». كلمة Ich عند فرويد سلطةٌ وسيطةٌ بين اللاوعي الذي يحمل كلّ الرغبات المكبوتة وبين الأنا العليا، مقرّ المحظورات الاجتماعية. بأيّ نمطٍ من الفاعلين يتعلّق الأمر؟

الفرويدي. كي ينجح الفرد، لا يكفي أن يتخلى عن زنا المحارم والاندماج مع الأم (ما يدعوه لاكان بالإخصاء)، بل عليه أيضًا التخلي عن مماثلاته الأولية والنرجسية[26] كي يصل إلى عالم التعبير، وهو شرط الاعتراف برغبته. وفق فرويد، لا يتمكّن الفاعل من الوصول تدريجيًا وبطريقةٍ ناقصةٍ دائمًا إلى أشكالٍ من الاستقلالية الشخصية، المؤقتة دائمًا والقابلة لأن تضطر إلى مواجهة أزماتٍ جديدة، إلا عبر تحليلٍ يقتضي التعبير عن الذكريات المكبوتة ونقل المعاني الشخصية إلى المحلّل النفسي وتمثّلها (أو استيعابها). من الواضح، وفق مخترع التحليل النفسي، أنّنا لن ننتهي أبدًا من مسار الاستقلالية الذاتية هذا أبدًا طالما يجثم الكبح الأصلي للرغبات في اللاوعي على كل محاولات تحرير الأنا من ارتباطاتها الرئيسية.

موقف جورج هربرت ميد[27] مختلفٌ بوضوح، إذ إنه يُدرِج سيرورة بناء الذاتية هذه في إطارٍ اجتماعيٍّ يسيطر عليه التطويعي

26- في الأدب، هنالك شكلٌ آخر للمماثلة «الأولية»، يواصل إثارة سجالاتٍ مكثّفة في التحليل النفسي وغيره. إنه التماهي النرجسي بالذات، أو بالأحرى بصورتها. يشكّل اكتشاف أنّ صورة الذات ليست الذات بل إنها «الذات للآخر» في «طور المرآة» شكلًا آخر للمحنة الهوياتية. وقد رأى فيه لاكان علامةً على «خطيئةٍ أصليةٍ» في تشكّل الفاعل الذي لن يتوصّل أبدًا إلى معرفةٍ حقيقيةٍ عن نفسه بل إلى تلك «المعارف المزعومة» التي هي خطابات الآخرين عن الذات، تظاهرات اللاوعي، «المنقسم بالضرورة بين رغبته ومثله الأعلى»؛
انظر: J. Lacan, Écrits I, Paris, Seuil, 1966, p. 89-97.

27- المرجع الأساسي هو: George-Herbert Mead, Self, Mind and Society, Chicago, University Press, 1933, nouvelle trad. L'esprit, le soi et la société, Paris, PUF, 2006.

الملزِم بقوةٍ والذي يمكن أن يكون تحرريًا في آن. وبالفعل، فهو يعتبر أنّ الانتقال من «الآخرين الهامين» (المقرّبين الذين تماهينا معهم) إلى «الآخرين المعممين» (أدوار الابنة أو الابن، التلميذ، الرفيق أو الرفيقة، دور «الأخت الكبرى» أو «الصغير الأخير»، دور «القائد» أو دور «التابع»، الخ) هو السيرورة الرئيسية في التدامج التطويعي والحديث ونظير احتفال التلقين في المجتمعات التقليدية. والتماهي الفعال بأدوارٍ اجتماعية، تصورها ميد بأسلوبٍ مبتكرٍ واقتفى أثره معظم علماء الاجتماع المرتبطين بالتفاعلية الرمزية، هو الذي يسمح لأطفال المجتمعات الحديثة بأن يصبحوا فاعلين اجتماعيين وفي الآن ذاته فاعلين شخصيين. وفق ميد، لا يمتثل الأطفال لـ «مواقع محدّدةٍ مسبقًا»، وهم لا يفعلون بصورةٍ منفعلةٍ ما ينتظره الآخرون منهم، وفق هويتهم للغير («الأنا» في قاموس ميد)، بل يجرّبون تفسيرهم الخاص للوضع، ويساهمون بفعاليةٍ في «القيام بدورٍ» يسمح لهم باعترافٍ إيجابيٍّ بأنفسهم (كـ «ذات» لا كـ «أنا»).

هكذا، وعلى عكس فرويد الذي يجعل هيئةً أخلاقيةً مستبطنةً تحت الإكراه تتدخل، هي الأنا العليا، لتحديد قيمٍ اجتماعيةٍ مصاحبةٍ لسيرورة تصعيد الغرائز الجنسية (وكذلك على عكس دوركهايم[28] الذي يجعل نجاح التدامج المدرسي يخضع لاكتساب «روح انضباط» تنسخها مؤسسة)، يصف ميد اختبار

28- انظر: E. Durkheim, L'éducation morale, PUF, 1966 (1ère éd. 1904).

نفسٍ تأمليةٍ بوصفها نتاج تفاعلات الطفل مع شركائه ورغبةً فعالةً في نيل الاعتراف به كعضوٍ مستقلٍ في مجموعات انتمائه. وإذا كانت الأنا لدى ميد، المطوّعة والمشخصنة معًا، تبقى منشطرةً بين الأنا والذات (كما هي الحال في المحادثة بالإشارات حيث يتمثّل شرط أن يكون المرء ذاته في وضع نفسه مكان الآخر)، فإنها تمثّل موضوعًا فعالًا لـ «الربط الدائم بين الأنا والمجتمع». بذلك، يقتضي «أخذ الدور» أشكالًا متباينةً من «التباعد عن الدور». كلٌّ يفسّر بطريقته تجزئة «دوره المجتمعي» الذي يصبح «دورًا شخصيًا»، وفق «مشروع حياة» و«أنا نموذجية» تقتضي خياراتٍ إرادية (للمهنة والشريك الغرامي...). نفهم لماذا يعتبر ميد وإريكسون Erikson[29] «سنّ الخيارات» المتمثّل في المراهقة لحظةً حرجةً بصورةٍ خاصةٍ في «أزمة الهوية». تكون «إدارة» مماثلاتك، تلك التي يقوم بها الآخرون بصددك وتلك التي تقوم بها بصدد نفسك، الأكثر حرجًا لدى خروجك من الطفولة: ينبغي بناء المرجعيات الهوياتية الخاصة عبر محاولة تحقيقها عمليًا ونيل الاعتراف بها.

نلاحظ ذلك جيدًا: إذا كانت توجد بعض العناصر المتضافرة، فإنّ نظريات التدامج التحليلية النفسية كبناءٍ لهويةٍ شخصيةٍ

29- يستخدم إريكسون تعبير «هوية الأنا» التي ينتقدها جيدنز صوابًا بسبب وجود طرقٍ عدّةٍ شديدة التباين لتعريف شخصٍ لنفسه، انظر: Enfance et société, trad. Delachaux & Niestlé (1954) ونقده في كتاب جيدنز آنف الذكر، ص. 53. لابد من الإشارة إلى تطورٍ في فكر إريكسون حول هذه النقطة في كتابه المترجم بعنوان: Adolescence et crise. La quête d'identité, Paris, Flammarion, 1973, p.95 s.

متعددةٌ، ولا تسمح بإهمال السياق الاجتماعي التاريخي[30] التي رأت هذه النظريات النور داخله. فيينا بين العامين 1895-1914 ليست شيكاغو الثلاثينات، كما أنّ جنيف ليست باريس أو نيويورك. تحمل النظريات التحليلية النفسية للفاعل علامة الوسط الذي جرى تطويرها فيه: إذن، يجدر أن يوضع تعريف الهوية الشخصية في سياقه. ألا يمكن بهذا الصدد افتراض أنّ فترات الأزمات الاقتصادية والسياسية والثقافية ملائمةٌ بصورةٍ خاصةٍ لازدهار تنظيراتٍ جديدةٍ للهوية الشخصية لأنّ الأشكال الهوياتية التي تجعلها موضوعًا لها قد تزعزعت لحينٍ من الزمن؟ ماذا عن فرنسا من الستينات إلى التسعينات؟

تصورٌ للهوية الشخصية: الفاعل الذي يتعلّم؟

جرت الإشارة رسميًا إلى نموذجٍ تعليميٍّ في فرنسا بعبارةٍ نتجت عن مقدمة قانون توجيه التعليم (1989): تحويل كل طالبٍ إلى فاعلٍ يتعلّم. ما هو الفاعل وكيف يتعلّم؟ إننا أمام نموذج تدريبٍ ونموذجٍ هوياتيٍّ في الآن ذاته. وإذا كان هذا النموذج مختلفًا عن النموذج السابق، فمن مصلحة الجميع أن يوضَّح لتستخلص منه كل النتائج. سوف أطلق على مكوّنيْ النموذج

30- يمكن أن يقود تناصّ النظريات السيكولوجية حول الهوية الشخصية (وأزماتها) بعيدًا جدًا. هكذا، في منعطف القرنين التاسع عشر والعشرين، بين العامين 1895 و1905، كانت نظرية أزمة الهويات محتدمةً في فيينا، سواءٌ في الفلسفة أم في الأدب (إنها لحظة اختراع فرويد للتحليل النفسي)، انظر: Jacques Le Ridder, *Modernité viennoise et crise des identités*, Paris, PUF, 1990.

الكامن في «الفاعل الذي يتعلّم» على الطريقة الفرنسية تعبيري: «تدريب تجريبي» و«هوية ذاتية». سأحاول أن أظهر كيفية قطيعته مع نموذج التدريس القديم والهويات «الجماعية» (الثقافية والمجتمعية) التي كانت مرجعياته. سأقدّم فرضية أنّ الانتقال من النموذج التعليمي القديم إلى «الجديد» (أو المزعوم بأنه كذلك) لا يتمّ بالصورة المناسبة، وأنّه يؤدي إلى أزماتٍ متعددةٍ وأنّ إدارة هذه الأزمات هي في صميم مشكلات المدرسة. يتمثّل الرهان في نشوء تصوّرٍ هوياتيٍّ جديدٍ يبقى مضمرًا حتى الآن وشديد التقلقل.

التدريب المرتبط بالخبرة[31]

يمكن مؤقتًا تعريف التعلّم من الخبرة بأنّه مدرسةٌ مضادة: التجارب أولًا، والدروس لاحقًا. تندرج تجارب الخبرة الذاتية دائمًا في ثلاث مراتب: الآخرون والأشياء والذات. يستخلص الفاعل معارف خبرته من التماس المباشر للذات مع الآخر والعالم ومع نفسه: هو الذي يتعلّم باحتكاكه مع الناس والأشياء، عبر بناء خبرته، بما في ذلك خبرته بنفسه. هكذا يجري التعبير عن نظريات التدريب «البيئية»، وهي في الآن ذاته بيولوجيةٌ ونفسيةٌ وسوسيولوجية، كما أنها نظرياتٌ للهوية البشرية[32]. الخبرة هي

31- عثرتُ على هذا المصطلح في كتاب ميشيل فابر: Michel Fabre, Penser la formation, Paris, PUF, 1993.

32- انظر: Gregory Bateson, Vers une écologie de l'esprit, Paris, Seuil, 2t., 1977 (1ère éd., 1965). انظر بصورةٍ خاصة: "Apprentissage et théorie des jeux" t. I, =

الكلمة المفتاحية للتفكير الجماعي في النضج البيولوجي والتطور النفساني والتحول الاجتماعي.

يبرز من كل هذه الأبحاث والتنظيرات مخططٌ عامٌّ يتقاطع تقاطعًا كبيرًا مع مكتسبات خبرةٍ تاريخيةٍ طويلة: خبرة التدريب الحرَفي، خبرة «الرفاق» التي تستند إلى نقل المعارف وإدراك مهارات المهنة في «وسط» تنظمه قواعد اجتماعيةٌ ونماذج سلوكيةٌ وأشكال مماثلةٍ وشعائر إكمال التدريب[33]. في البداية، نجد الانغماس في سيرورة عملٍ، والتدرب بالممارسة، مع الآخرين وعبر «الأرض» وعليها، أي في سياق فعلٍ نوعي. إننا أمام تقليد القدامى، ما يدعى باليونانية Mimesis أي التقليد الذي يولّد «معارف فعل»، معرفةً عمليةً ومستبطنةً ليست سوى «نظريةٍ قيد التطبيق»، مجموعةً من المعارف الناتجة عن التجربة ولا نعرف أننا نعرفها[34].

= p.193-284 كان باتسون عالم أنتروبولوجيا ومحللًا نفسيًا وعالم منطق، وكان أحد أوائل من صاغوا نظريةً «بيئيةً» للتدريب، تمنح التأمّل مكانةً حاسمة (التدريب ذو الحلقة المزدوجة وما وراء المعرفة). لم يستخدم علماء الاجتماع الفرنسيون تلك النظرية كثيرًا، لكنهم كانوا يجدون فيها مفاهيم عملياتيةً لفهم «الصلات بالمعرفة» والعلاقة بين المسارات الإدراكية ونماذج التدامج.

33- من أجل عرض إيحائي لسيرورة التدريب التجريبية هذه، انظر: Gaston Pineau, Expériences d'apprentissage et histoires de vie, in Traité des sciences et techniques de la formation, Paris, Dunod, 1999, p.307-327 حول التدريب الحرَفي وتقليد مدّة التدرّب في الحرَف، انظر: Annie Gaudez, Compagnonnage et apprentissage, Paris, PUF, 1994.

34- نجد مفاهيم: النظرية قيد التطبيق والمفهوم قيد التطبيق والافتراض قيد التطبيق والمعرفة قيد التطبيق في عدة فصولٍ من كتاب: Traité المذكور في الحاشية =

في زمن تالٍ، أو بصورةٍ موازية، يجري التعبير عن هذه الممارسة وشرحها والكلام عنها، إما بصورةٍ غير رسميةٍ داخل وسط العمل، أو بأسلوبٍ مقعّدٍ في الفضاءات المعدّة لهذا الغرض. يسمح هذا التأمّل الداخلي، ما فوق الإدراكي، للفعل بـ «إدراك» المرء لما يفعله وتصحيح أخطائه وتحسين أدائه. وهو يحوّل المعارف الضمنية، المختبرة في العمل، إلى «معارف يجري الحديث عنها» والتعبير عنها ومناقشتها ومواجهتها، ويمكن أن تقعَّد ويعترف بها.

لا يمكن ربط هذه المعارف التجريبية بتدريباتٍ صوريةٍ ومنظّمةٍ بأسلوبٍ «منهجيٍّ ومتعمّدٍ وتعاقبي»، بحيث تقدّم مفاهيم الفنّ ومعارفه وقواعده، إلا في زمنٍ أخير. حينذاك، تصبح «المعارف المقعّدة» المبنية متجذّرةً في التجربة، مرتبطةً بممارسات، معترفًا بها من قِبل تشريع، تأهيلًا، تأكيدًا. يصبح المتدرّب رفيقًا، ويتحوّل المبتدئ إلى شخصٍ معتمدٍ عبر شعيرةٍ تصادق على انتهاء التدريب وربما تتطلّب، كما في الرابطة الحرَفية، إنجاز تحفةٍ مصنوعةٍ وفق «قواعد الفن».

تنطلق سيرورة التدريب هذه من الفعل لتعود إليه؛ وهي تسمح بالبناء الشخصي للمعارف المعترف بها انطلاقًا من تجربةٍ

= السابقة، وبصورةٍ خاصة ما كتبه كلٌّ من بيير فالزون Pierre Falzon وكاترين تيجيه Catherine Teiger بعنوان: «Ergonomie et formation»، انظر الصفحة 157 وما يليها، وما كتبه جيرار فيرنيو Gérard Vergnaud بعنوان: «Le développement cognitif de l'adulte»، انظر الصفحة 189، وبيير باستريه Pierre Pastré بعنوان: «L'ingénierie didactique professionnelle»، انظر الصفحة 406 وما يليها.

مشتركة، وتنتظم حول حركةٍ مستمرةٍ بين الفعل والتأمّل تسمح، عبر التعبير الشفهي، بإدراك المعارف المكتسبة لتقعيدها ونيل الاعتراف بها. هكذا تعلّمت أجيالٌ من «أهل المهنة» كيف يعملون ضمن أسلوب تدامجٍ «لا مدرسي»، يسمح ببناء هويةٍ جماعيةٍ معترفٍ بها.

التدريب المدرسي

مع تعميم المدرسة، استبدل بهذا التدريب، بالمعنى الحرَفي، وهو يلقي بجذوره في ماضٍ سحيق، أسلوبُ تدريبٍ آخر يستند إلى ما يدعوه برنار شارلو Bernard Charlot المعارف الأشياء وأفضّل شخصيًا أن أدعوها «المعارف النظرية»[35] التي سيطرت تدريجيًا على سيرورة التعليم المدرسي بأكملها[36]. طالما أنّ

35- أفضّل شخصيًا ثنائية المعارف النظرية ومعارف الفعل على ثنائية المعارف الأشياء والمعارف المستبطنة التي يستخدمها برنار شارلو. إنّ المعارف المدرسية هي «أشياء» أقلّ منها «رؤى» (ما يجري إظهاره على اللوح...). والحال أنّ «النظري» الذي يعني باليونانية رأى، يحيل إلى تشاطر الرؤية نفسها لا إلى المشاركة في الفعل نفسه. انظر: actes de la Biennale 1996 de l'éducation, J.-M. Barbier (éd.) ،Savoirs théoriques et savoirs d'action, Paris, PUF, 1996 ولاسيما مساهمات: J.-B. Grize (p.119-130) B. Latour (p.131-146) D. A. Schön (p.201-222) G. de Terssac (p.223-248). يبدو لي أنّ المعارف، أيًا كانت، لا تكون أبدًا «أشياء» مستقلةً عن الرؤى أو عن الأفعال الجارية، عن المشكلات الواجب حلها، عن الممارسات التعبيرية بين الأفراد...

36- في علم الاجتماع الذي يستلهم دوركهايم، أدّى الانطلاق من ثنائية التعليم المدرسي / المعرفة لا من ثنائية التعليم المدرسي / الهوية، إلى عواقب متعددةٍ على التنظير السوسيولوجي لسيرورات التدريب.

الطلاب لم يكونوا يتردّدون إلا على المدرسة الابتدائية ويتعلّمون القراءة والكتابة والحساب - وكذلك التربية المدنية - قبل دخول مجال التدريب أو الحياة العمليّة، لم يكن النظام التعليمي الفرنسي يدّعي تعليم العمل، بل فقط التثقيف. كان الانتقاء الاجتماعي يدّخر التعليم المديد لأبناء البرجوازية الذين كانوا يتعلّمون في البيت، بوصفهم «وارثين»، النماذج الثقافية التي تتيح لهم في نهاية تعليمهم الوصول إلى التعليم العالي وإلى المهن الفكرية. وكان هذا الانتقاء يسمح أيضًا بتقديم فرصٍ لـ «أفضل» أبناء الشعب الذين يحصلون على «منحٍ» ويتمكّنون من تخليص أنفسهم من قدَرهم كفلاحين أو عمالٍ عبر الانخراط النشيط في التدريب الذهنيّ، مع فرصٍ قويةٍ ليصبحوا معلّمين أو موظفين أو كوادر.

بدأ كلّ شيءٍ في التغيّر حين أصبحت الغاية الأولى للنظام المدرسي بالنسبة إلى الغالبية العظمى من «المستفيدين» منها «التحضير للحياة العملية»، وذلك حين جرى إقرار توحيد التدريس في المرحلة الإعدادية (1975) ثمّ تحويل الثانويات (الثمانينات) والجامعة (التسعينات) إلى مؤسساتٍ جماهيرية. بالنسبة إلى عددٍ متزايدٍ من التلاميذ، حدثت هوةٌ بين ما كان يجري تدريسه في المدرسة وبين التجارب اللازمة لـ «تعلّم» عملٍ مهنيٍّ والحصول على الوظائف الملائمة التي أخذت تندر أكثر فأكثر. حلّ التزام العبور بالشكل المدرسي[37] محلّ التدريب التقليدي،

37- أستعير مفهوم «الشكل المدرسي» وإدراك أزمته من ليز درمايي Lise Dermailly, Le collège. Crise, mythe et métiers, Lille, Presses Universitaires, 1991. انظر =

لكن دون السماح لأكبر عددٍ من «طلاب الثانويات الجدد» ثم «طلاب الجامعات الجدد» بتجريب صلةٍ إيجابيةٍ بالمعارف المدرسية - «تدريبٍ ذهني» حقيقي - يسمح لهم بالوصول إلى «الفروع التعليمية الجيدة»، تلك التي تؤدي إلى وظائف رفيعة.

هكذا وجد النظام المدرسي الفرنسي نفسه في مواجهة وضعٍ صعب، أمام معضلةٍ حقيقية. فإمّا أن يضع لنفسه هدف السماح لجماهير «المستفيدين الجدد» بالحصول على «تدريبٍ تجريبي» حقيقيٍّ على العمل الذهني عبر تأمين الشروط التقنية والاجتماعية لحصول معظم التلاميذ على المعارف النظرية والاعتراف بها (أي الحصول على الوظائف الملائمة من الأخصائيين أو الخبراء أو المهنيين). حينذاك، يتعلّق الأمر فقط باختراع شكلٍ جديدٍ من التربية وممارسته، وذلك بالنسبة إلى الغالبية العظمى منهم. وإما أن يحافظ على الشكل المدرسي القديم الذي لا يتيح هذا التدريب التجريبي إلا لأقليةٍ، هي تلك التي تستطيع بناء صلةٍ ذاتيةٍ مع هذه المعارف[38]، ويخرج بالتالي، بحكم الواقع، معظم الطلاب من

= الصفحة 117-135. يتضمّن هذا الكتاب وصفًا للأزمة الهوياتية لدى كل الفاعلين المعنيين.

38- لا أستطيع الامتناع عن إعادة ذكر الطرفة التي ذكرها برنار شارلو في كتابه سابق الذكر، صفحة 77. فحين سألت طالبةٌ طفلًا في السابعة من عمره رسب في صفه التحضيري: «ماذا تفعل حين لا تعرف كيف تقرأ كلمةً؟»، أجاب بالكلمات التالية الداعية للمسامحة: «حسنًا، إذا لم أعرف كيف أقرأ كلمةً، أقرأ كلمةً أخرى».
أرغب في إضافة طرفةٍ أخرى، أكثر إثارةً للقلق. ففي نهاية حصةٍ دراسيةٍ في السنة الأخيرة من دراسة علم الاجتماع لاحظت فيها مجددًا أنّ معظم الطلاب لم يكونوا =

ذوي الأصول الشعبية من دائرة التدرّب على هذه المعارف النظرية، دون إمكانية حصولهم على تدريبٍ تجريبيٍّ آخر لمعارف الفعل، انطلاقًا من ممارسة عملٍ إنتاجيٍّ حقيقيٍّ على سبيل المثال.

هل كان إيجاد عملٍ توجيهيٍّ هائلٍ سيسمح - وهل لا يزال قادرًا على أن يسمح - بإقناع الأسر بأنّ الدراسة العامّة ليست بالضرورة السبيل الوحيد للنجاح وبأنّ إعادة تقييم الفروع التعليمية الأخرى يمكن أن تسمح لأبنائهم بتعلّم معارف الفعل وكذلك بالحصول على وظائف قيّمةٍ ومفتوحةٍ أمام تقدّمٍ لاحق؟ أيًا كان الأمر، أدى انتساب عددٍ كبيرٍ من التلاميذ إلى الفروع العامة، إثر «التوقّع الخلاّق»[39] لثمانين بالمائة من فئةٍ عمريةٍ في سن شهادة الدراسة الثانوية، إلى مفاقمة أزمة الشكل المدرسي التي ربما تمثّل اليوم أحد التمظهرات الكبرى لأزمة الهويات: أزمة الأشكال الهوياتية السابقة وصعوبات بناء هوياتٍ جديدة بالنسبة إلى عددٍ متزايدٍ من التلاميذ، وكذلك بالنسبة إلى العديد من معلّميهم.

كان يمكن لإيصال ثمانين بالمائة من فئةٍ عمريةٍ معيّنة إلى مستوى الشهادة الثانوية أن يمثّل سياسةً مدرسيةً ممتازةً بثلاثة

= قد قرأوا النص الذي ينبغي تحضيره، قال لي طالبٌ، حصل على شهادةٍ تقنيةٍ عليا BTS بعد دراسة ثلاث سنوات، في نهاية الدرس وهو يشعر بقلقٍ شديد: «أنت تطلب منا قراءة كتب، لكننا لا نستطيع مع ذلك حفظ كل شيءٍ عن ظهر قلب...»

39- انظر: Florence Maillochon, La tentation des prospectives. Histoire d'un projet de réforme du système éducatif: "conduire 80% d'une génération au niveau du bac" Histoire et mesure, 1994, IX-2, p.13-50.

شروط: الشرط الأول هو إشاعة التوجيه نحو فروعٍ تعليميةٍ متباينة، تتوافق مع أساليب التدريب الناتجة عن تجارب التلاميذ الاجتماعية ومتطلبات سوق العمل وإنجاحه؛ والشرط الثاني إعداد إمكانية تدريبٍ فعليٍّ من النمط التقليدي للعشرين بالمائة المتبقين؛ أخيرًا، دفع المعلّمين إلى قبول تغيير الشكل المدرسي وبالتالي نشاطهم المهني الذي أصبح تعليميًا حقًّا، أي أنه أصبح يتمثّل في مساعدة التلاميذ على أن يصبحوا فاعلين يتعلّمون.

هذا هو السبب الرئيسي الذي يجعل مواجهة جزءٍ كبيرٍ من الشباب خصوصًا، وكذلك غيرهم، من المنتمين إلى الطبقات الوسطى والشعبية الذين «يرغبون في الصعود»، لسوق العمل تتخذ شكل أزمةٍ هوياتيةٍ حادة. بالنسبة إليهم، كان التحول إلى فاعلين يتعلّمون يتطلّب حدادًا ثلاثيًا: حداد «النماذج الشكلية» الناتجة عن ارتيادهم للمدرسة ليستبدل بها اكتسابٌ عمليٌّ لمعارف فعل؛ وحداد تصورهم للزمن السيَري الذي يثبّتهم في استباقاتٍ للمستقبل (الاستقرار والوظيفة الحقيقية والثبات والمستقبل المهني) بالتناقض مع آلية سوق العمل الحالية، أو على الأقل آلية عمل الأجزاء المتاحة أمامهم؛ وحداد تصوّر النجاح الشخصي الذي يفضّل استمرارية امتلاك (وظيفة مستقرة، أسرة مستقرة) حين يتعلق الأمر بالمستقبل والتحضّر لمسارات انقطاعاتٍ أو على الأقل مسارات تغيّرات (انظر الفصل الرابع).

التدريب التجريبي والهوية التأملية

بالفعل، يفترض التدريب التجريبي صلةً نوعيةً بالمعارف، تستدعي الذاتية وتترسخ في نشاطاتٍ ذات دلالة. فالمعارف التي يستبطنها الكائن البشري تدريجيًا أثناء تكونه هي بدايةً معارف فعلٍ جرى اختبارها في ممارسةٍ ذات دلالة، أي مرتبطةٍ بالتزامٍ شخصي. ينطبق هذا الوضع على النشاطات الذهنية بقدر ما ينطبق على النشاطات اليدوية، وهو يخصّ كل النشاطات غير الفطرية المحضة، لاسيما تلك التي تفترض جزءًا من «حل المشكلات». لنأخذ حالة القراءة على سبيل المثال. يفترض تعلّم المرء لما يقرؤه أن يحب القراءة ويكسب هذا النشاط معنىً، ألا يقرأ بإرغامٍ خارجيٍّ فحسب. تكون التجربة داخليةً وتأمليةً في آن؛ وهي تضع موضع الرهان مجموعة «صلاتٍ انفعاليةٍ بصورٍ رمزية»[40]. لا يمكن أن يمثّل حفظ «الدروس» غيبًا أو حلّ «الواجبات» آليًا للحصول على «علامةٍ جيدة» مثلَ ذلك التدريب التجريبي. وحدهم التلاميذ الذين أظهروا شغفًا شخصيًا أو فضولًا فكريًا تجاه مادةٍ معينة عبر ربطها على سبيل المثال بممارسةٍ اجتماعية أو بمشروعٍ شخصيٍّ يستطيعون إجراء تدريبٍ تجريبيٍّ لعملٍ ذهنيّ (أن يكون المرء «محفزًا»، أي أن يعطي دلالةً ذاتية). أما الآخرون، الذين لم تتمكن المعارف المدرسية من

40- حول القراءة كتدريبٍ بالتجربة وممارسةٍ ذات دلالة، انظر النصوص التي جمعتها مارتين شودرون Martine Chaudron وفرانسوا سنغلي بعنوان: Identité, lecture, écriture, Paris, Bibliothèque publique d'information, 1993.

اكتساب معنىً ذاتيٍّ لديهم وترسخٍ في الممارسات «الشخصية»، فهم يمارسون «مهنتهم كتلاميذ» لكنهم لا يتعلمون شيئًا، بالمعنى التجريبي[41].

وحده التدريب التجريبي يسمح بتطبيق التأملية، أي بناء هويةٍ تأمليةٍ تمنح معنىً لممارسةٍ ينجح فيها المرء. بالنسبة لعددٍ متزايدٍ من التلاميذ، تتميّز الصلة بالمدرسة باختبار «الإقصاء النسبي»[42] من الفروع «الجيدة» أو من المؤسسات «الجيدة» لأكبر عددٍ من التلاميذ (حتى إذا انتقلوا إلى الصف الأعلى) أكثر مما تتميّز بالفشل المدرسي «بحدّ ذاته»، ما يجعلهم يتوجهون توجهًا سلبيًا. يجعل

41- انظر: Élizabeth Bautier et Jean-Yves Rochex, Apprendre: des malentendus qui font la différence, in J. P. Terrail (éd.), La scolarisation de la France, Paris, La Dispute, 1997, p. 105-122. يعارض المؤلفان بين «مهنة التلميذ» وبين «عمل المتعلّم». في الحالة الأولى، تكون الصلة بالمعارف المدرسية أداتيةً (للحصول على العلامة أو الشهادة التي تتيح الوظيفة)، وفي الحالة الثانية تكون هذه الصلة تعبيريةً (للمتعة، لإشباع الفضول، للاستحواذ الشخصي)؛ يسمح هذا الوضع الأخير بتطوير الهوية الشخصية، أما الوضع الأول فهو عمومًا يمنع هذا التطوير.

42- يعود التعبير لفرانسوا دوبيه الذي استخدمه في كتابه: L'exclusion scolaire: quelles solutions?, in S. Paugam (éd.) L'exclusion, état des savoirs, Paris, La Découverte, 1996, p.497-505. وأنا أعتقد أنّ هذا التعبير أكثر صحةً من تعبير الفشل المدرسي الذي يغطي ظواهر شديدة التنوع. طرفةٌ أخرى: في السنة الثانية من دراسة علم الاجتماع، طلبت ذات يومٍ من الطلاب المزودين كلّهم بآلاتٍ حاسبة تفكيك جدولٍ كبيرٍ إلى جداول أولية، مؤكّدًا على أنه لا توجد إلا القاعدة الثلاثية. بعد عشر دقائق، وحين لم يجد أحدٌ العدد الأول، سمعت الجواب التالي: «لن نجد الإجابة، نحن لا نفقه شيئًا في الرياضيات». لا يمكن القول عن طلابٍ درسوا عامين بعد حصولهم على الشهادة الثانوية إنهم في حالة «فشلٍ مدرسي»، بل إنهم شهدوا «إقصاءً نسبيًا» [من الفروع العلمية (م)].

هذا الاختبار تجريب شكل الهوية هذا أمرًا صعبًا[43]؛ بداية لأنهم نادرًا ما يختارون الفرع الّذي يجدون أنفسهم فيه، ثمّ لأنّهم يحتفظون طيلة دراستهم بتصورٍ أداتيٍّ محضٍ للعمل المدرسي، وأخيرًا وخصوصًا لأنهم يتوصلون بصعوبةٍ إلى الانخراط الذاتي في تدريباتٍ على «المعرفة - الأشياء» التي لا صلة لها بالنسبة إليهم بـ «الحياة الحقيقية»، وتخرج من سياق «وسطهم» وتتجرد من المعنى لأنّها لا ترتبط بممارسةٍ اجتماعيةٍ أو بـ «شغفٍ» ذهنيٍّ أو شخصي، «مشروع حياةٍ خاصٍّ بالذات».

كل شيءٍ هنا يتعلق بتفاعلاتٍ بين هؤلاء التلاميذ وبين شركائهم التعليميين، وعلى رأسهم المعلّمون. لا تبنى الهوية التأملية في فضاءٍ مغلق، بل تتطلّب تجارب علائقية تمثّل في الآن ذاته فرصًا وامتحانات. تكون إدارة النزاعات هنا تجربةً حاسمةً تسمح بتجاوز وعي ما ينقص، المعزز أحيانًا بـ «أقوالٍ تتصل بما هو مقدّر»[44] يلقيها بعض المربّين. عبر إرغام الشركاء التربويين على فهم هذه النزاعات المدرسية وتحليلها وتدبيرها، يمكن أن تكون

43- صعبٌ لكنه ليس مستحيلًا، لأنّ أحد دروب التوصل إلى الهوية التأملية يتمثّل في مقاومة التصنيفات أو الظلم أو تخصيص مصيرٍ معين. يمكن تفسير بعض أشكال العنف المدرسي بهذا الأسلوب. يمكن بذلك لتلاميذ من أصولٍ شعبية التوصل إلى الذاتية عبر المقاومة والعصيان والتمرد.

44- التعبير مستخدمٌ في كتاب: Bernard Charlot, Du rapport au savoir, Paris, Anthropos, 1997, p.86 إشارةً إلى تلك العبارات التي يطلقها أحيانًا بعض المعلّمين في وجه تلاميذهم «السيئين» (أولئك الذين يعتبرونهم كذلك): «أنت لا شيء»، «لن تنجز شيئًا في حياتك أبدًا»، «هذا لا يفاجئني حين يأتي منك». وهي تسبب أحيانًا جروحًا هوياتية مثقلة بالعواقب.

مصادر لتطوّرٍ إيجابيٍّ مزدوج: تطوّر التلاميذ نحو الهوية التأملية وتطوّر البالغين نحو النموذج «الجديد».

هنالك على ما يبدو استثناءٌ هامٌ للتحليل السابق ينبغي أخذه بالاعتبار: استثناء بنات الوسط الشعبي اللواتي يكون معدّل نجاحهنّ أفضل من الصبيان واللواتي يطبّقن هذا التدريب التجريبي للمعارف المدرسية بصورةٍ أكثر تواترًا وفعاليةً بكثيرٍ من أشقائهن. فهنّ يقرأن أكثر منهم بكثير، ويشتهرن بأنّهن أكثر «جدّيةً» في تدريباتهنّ المدرسية، وأكثر اهتمامًا بدراستهن، أي أكثر انخراطًا في عملهنّ من الناحية الذاتية. وحالة البنات المنتميات إلى عائلاتٍ ذات أصلٍ مهاجر مثيرةٌ للاهتمام بصورةٍ خاصة[45]. إذ تظهر التفسيرات التي يقدمها الباحثون الاجتماعيون لمعدّل نجاحهنّ الأفضل العلاقة القوية بين انخراطهنّ المدرسي وبين مسارهنّ الاجتماعي المجنسن. ولأنّهنّ أكثر اهتمامًا بدراستهنّ من أشقائهنّ، يقلن أيضًا عن أنفسهنّ إنّهنّ أكثر «فردانيةً» منهم، أكثر قطيعةً مع ثقافتهنّ الأصلية، أكثر تصميمًا على النجاح بأنفسهنّ، بما في ذلك عبر إعادة النظر الجذرية في «النماذج الأسرية» التي تبقى أمهاتهنّ أسيرةً لها رغمًا عنهن. بالنسبة إليهنّ، لا يمكن لبناء هويةٍ شخصيةٍ يمرّ عبر النجاح المدرسي إلاّ أن يكون تحرريًا.

45- حول النجاح المدرسي التمييزي للصبيان والبنات، لاسيما البنات المنتميات إلى أسرٍ مهاجرة، انظر: Jean-Pierre Terrail, La supériorité scolaire des filles؛ انظر أيضًا: Catherine Marry, Le diplôme et la carrière: masculin/féminin وكذلك Roxane Silberman, L'insertion professionnelle des enfants d'immigrés, in Jean Pierre Terrail (éd.) La scolarisation de la France, La Dispute, 1997, p. 21-36, 177-192, 193-208.

السيرورات الهوياتية ومسارات الهجرة

نحن نعرف اليوم بصورةٍ أفضل بكثيرٍ من البارحة دينامية الهجرات الحديثة والمشكلات التي تثيرها في المجتمع الفرنسي، ولاسيما الهجرة الجزائرية[46]. يسمح الفيلم الجميل الذي أنجزته ياسمينة بن غيغي بعنوان: مذكرات مهاجرين (1998) بوضع وجوهٍ على كل تلك السرديات التي قدمها مهاجرون يشكّلون إحدى المواد الأولية لهذه الأعمال المليئة بالعبر حول الانتقال من أشكالٍ هوياتيةٍ «جماعاتية» إلى أشكالٍ «تطويعية» عبر العلاقات بين الأجيال ومسارات الأفراد والأزمات، وأحيانًا المآسي التي تصاحب البناء الصعب للهويات الشخصية وتؤكّد عليه.

لقد أولى كلٌّ من نواريل وصيّاد Sayad اهتمامًا خاصًا بالكلمات ورهاناتها، طالما أنّه صحيحٌ في مجال الهجرة والمهاجرين أنّ «الحقيقة هي بدايةً مسألة كلمات» وأنّ «المصطلحات تؤلم» غالبًا. الكلمات في جوهر السيرورات الهوياتية التي يمكن تركيبها في ثلاث تجارب مفتاحية: الانتماء المتعدد والاجتثاث من الجذور

46- استخدمت في هذه الفقرة الكتب والمقالات التالية:

Gérard Noiriel, Le creuset français, Paris, Seuil-Points, 1988; Abdel Malek Sayad, Les immigrés algériens et la nationalité française, dans S. Laacher (éd.) Questions de nationalité, Paris, L'Harmattan, 1987, p. 127-203; Les enfants illégitimes, Actes de la recherche en sciences sociales, n° 26-27, mars-avril 1979, p. 117-132; Michèle Tribalat, Faire France: une grande enquête sur les immigrés et leurs enfants, Paris, la Découverte, 1995; Les jeunes d'origine étrangère, in I. Théry (éd.) Couple, parenté, filiation aujourd'hui, Paris, Odile Jacob, 1998, p. 73-86 et 276-304; Patrick Simon, Classements scientifiques et identités ethniques, Recherche sociale, 147, 1998, p. 6-31; Ahsène Zehraoui, Processus différentiel de l'intégration au sein des familles algériennes en France, Revue française de sociologie, 1996, XXXVII-2, p. 237-262.

ومعضلة التجنّس، وتلخيصها في مخططٍ هوياتيٍّ يتميز بـ «مفارقة عدم الشرعية» وكذلك «دينامية الأجيال»[47].

يذكّر المؤرخ، مثله مثل الباحث الاجتماعي، إلى أي مدىً تكون الهوية بالنسبة إلى المهاجر مسألة أوراقٍ[48] أولًا، وبالتالي مسألة تطبيق قوانين وقواعد أولًا. انطلاقًا من قانون العام 1851 الذي قدّم حق الأرض المزدوج، ولاسيما انطلاقًا من إصلاح العام 1889 الذي حدّد إجراءات هذا الحق، عزّز المشرّعون الفرنسيون «تصورًا للأمة المستوعِبة، الدولانية والمتجذّرة في الجغرافيا السياسية والثقافية». يتمتع أبناء الأجانب الذين يولدون في فرنسا بالجنسية لدى وصولهم سنّ الرشد. في الواقع، فإنّ عدد من يطلبون منهم الاحتفاظ بجنسية الوالد قليلٌ جدًا. هذا لا يمنع تعزيز التحكم بالهجرة وتعدّد إجراءاتها، بل على العكس: من قانون العام 1912 الذي أقام «دفتر الهوية التوصيفي» وحتى مراسيم القوانين للعام 1938 التي نصّت على إلزام الحصول على «بطاقة الإقامة»، حدثت إشكاليةٌ حقوقيةٌ كاملة، ثمّ «إبيستيمولوجية»[49] للهوية: إنّ

47- انظر: Jean-Pierre Terrail, La dynamique des générations, Paris, L'Harmattan, 1995.

48- انظر: Christiane Dardy, Identités de papiers, Paris, L'Harmattan, 1996.

49- التعبير لنواريل الذي يظهر جيدًا في كتابه أنّ رهان سياسات الهجرة والجنسية والاندماج هو حقًا تعريف الهوية الشخصية (لا الحقوقي فحسب، بل كذلك الفلسفي): فإما تعريفٌ «جوهراني» انطلاقًا أصلٍ موصوم، وإما تعريفٌ «اسماني»، انطلاقًا من حصول الجميع على الأوراق [الثبوتية (م)]. يصعب على مفهوم الهوية القومية الإفلات من الجوهرانية التي تعرّف الأشخاص بـ «أصلهم القومي». انظر: B. Peloile, op. cit., p. 97-114.

تعدّد الاستمارات الموحدة النمط والبطاقات ذات اللون المغاير والصور والبصمات الأخرى الذي فرضته «دوائر مراقبة الأجانب» يظهر جهد عقلنةٍ بيروقراطيةٍ لا يهدف إلى غربلة الأجانب فحسب، بل كذلك إلى التحقّق منهم وتصنيفهم وتمييزهم وفق مميزاتٍ إثنية.

تمثّل هجرة الجزائريين مميزاتٍ خاصةً في هذا الصدد، ما يدعوه صيّاد «صلةً استثنائيةً بالجنسية الفرنسية». بعد اختراع فئة «الفرنسيين المسلمين» بين العامين 1954 و1963، أدى استقلال الجزائر إلى وضعٍ مفارِق: رفضت الغالبية العظمى من الجزائريين المهاجرين إلى فرنسا التجنيس وأصبحوا جزائريين، أي أجانب. حينذاك، تضاعفت لديهم القطيعة البدئية، الملاصقة لفعل الهجرة، بهذا الخيار: أدى بهم الإحساس بـ «الارتداد عن الجماعة»، بالخيانة، إلى تعزيز ما يبدو مميزًا للجيل الأول من المهاجرين: الشعور الجماعاتي، الميل إلى التقوقع ضمن الجماعة، الخطابات حول أمل العودة، تعزيز التضامن الأسري، الحفاظ على القيم والتقاليد الأصلية من أجل «البقاء مخلصًا للنفس»، وفوق كل شيء، «التحكم بزواج النساء». أصبح المهاجر الجزائري، الذي غدا أجنبيًا، «ممزقًا بين عالمين»، أي «في وضعٍ بالغ الصعوبة».

ابتداءً من الثمانينات، أدت الأزمة الاقتصادية إلى مضاعفة مصاعب الآباء في البقاء في سوق العمل ومصاعب الأبناء في

الدخول إليها. وقد أدى تزايد «الممارسات التمييزية»، وفي الآن ذاته العودة إلى «إسباغ الصفة الإثنية على المشكلات الاجتماعية»، إلى صعود العنصرية في المجتمع الفرنسي. ومثلما جرى أثناء الأزمات الاقتصادية السابقة (يقارن نواربيل أزمات الأعوام 1880 و1930 و1980)، أصبح يشار إلى المهاجرين بوصفهم مسؤولين عن البطالة المتزايدة. في الأسر الجزائرية، ظهر «انقطاعٌ تام بين الأجيال»: أصبح الآباء عاجزين أمام صعود العنف وانشداد أبنائهم إلى النماذج المؤدية إلى الانحراف. أخذت الأم تحاول تهدئة النزاعات، ممزقةً بين التقليد والحداثة، بين زوجها وبناتها. تسببت العنصرية والإقصاء في ردّ فعلٍ تمثّل في صعود «الهوية الإسلامية» والانطواء الدفاعي والرغبة في التحكم في خروج البنات وزواجهنّ.

هكذا شهدنا أزمة هوياتٍ مزدوجةٍ لدى كلٍّ من الجيلين: لدى الشباب، «اختلاط المرجعيات»، إسقاط الماضي وسلطة البالغين، «تطور الزعامة والقيم الذكورية والرغبة في الانتقام من قسوة الأحياء الفاسدة والخزيِ من الإبعاد والإهانات التي يتعرض لها الآباء». ولدى البالغين، «أزمة نقل*، تمزّقٌ أبوي، تناقضات الانتماء المزدوج ومفارقاته». يظهر صيّاد كيف أنّ التجنيس لا يستطيع حلّ شيءٍ لأنّ «نصفي الجنسية هذين لا يصنعان جنسية».
بالنسبة إلى هذا الجيل، لا يمكن المواءمة بين هذين النصفين،

* قيم البلد الأم (م).

فالتمزق بينهما بالغ العمق، كما أنّ هوية الشخص نفسه ممزقة. توقظ مسألة التجنيس وتكشف لدى الوالدين مدى أزمة الهوية ومفارقتها التي لا يمكن التغلب عليها: الانتقال من «الجماعة التعاقبية والشاقولية ووحيدة الجيل والنسَبية والإثنية» إلى «المجتمع المتزامن والأفقي ومتعدد الأجيال والمواطني» مستحيلٌ تمامًا[50].

في مسارات الهجرات الكثيفة السابقة (البلجيكيون والإيطاليون في ثمانينات وتسعينات القرن التاسع عشر، البولونيون في عشرينات وثلاثينات القرن العشرين)، يُظهر نواربيل سيرورةً مشتركة: وحدهم أعضاء الجيل الثاني يتحولون، بعد نزاعاتٍ مريرةٍ غالبًا مع آبائهم، إلى الثقافة الفرنسية، إلى نمط الحياة «الحديث»، ويكثرون من الزيجات المختلطة ويتوقفون عن ممارسة الشعائر الدينية ويتخلون تقليديًا عن ثقافتهم الأصلية. بل إنّ بعضهم يمضي إلى حدّ «تغيير اللقب»[51] ويكتفي آخرون بتسمية أبنائهم بأسماء

50- يقع تحليل صيّاد (1987) حول استحالة إنجاز هذا الانتقال من «الجماعاتي» إلى «التطويعي» في صميم أزمة الهويات التي لا تحلّ عمومًا إلا بدينامية الأجيال: في حين كان الجماعاتي يغلب على التدامج «الأولي»، تطلّب التدامج الثانوي من النمط «التطويعي» شروطًا اجتماعيةً وسياسيةً لا تتحقق إلا نادرًا: الجيل اللاحق هو الذي يتمكّن من تحقيق هذا الانتقال عبر النجاح المدرسي. لا يكفي تطور النماذج الأسرية (انظر الفصل الثاني) والحصول على الوظيفة (انظر الفصل الثالث): لابدّ من الحصول على مواطَنةٍ تضمن في الآن ذاته الاعتراف والالتزام (الفصل الرابع).

51- انظر كتاب نيكول لابيير: Nicole Lapierre, Changer de nom, Paris, Stock, 1995.
يتطرق هذا الكتاب لليهود الفرنسيين بعيد الحرب، الذين نال جزءٌ لا يستهان به =

فرنسية. يمثّل هؤلاء الجيلَ الثالث، ويظهرون «تثاقفًا كاملًا»، وغالبًا «نجاحًا اجتماعيًا ملحوظًا»، ولا يعودوا يعرفون إلا الأزمات الاعتيادية للهوية الشخصية.

يسمح مثال الهجرة، المدروس على مدى ثلاثة أجيال، بفهم الطبيعة العميقة لأزمات الهوية ومعناها المزدوج في آنٍ معًا. إننا حقًا بصورةٍ رئيسيةٍ أمام الانتقال من «الجماعاتي» إلى «التطويعي» وهذا الانتقال تاريخيٌّ وجماعيٌّ بقدر ما هو فردي. نحن أمام تطورٍ اقتصاديٍّ ودمقرطةٍ سياسيةٍ وفردانيةٍ ثقافيةٍ وذاتيةٍ في الوقت ذاته. يعرف المهاجر القادم من وسطٍ «جماعاتي» إلى عالمٍ «تطويعي» قطيعةً كبرى. ولأنّه يتعرّض للوصم، يتوجب عليه أن يتصرّف عبر استراتيجياتٍ هوياتيةٍ[52] تجمع غالبًا التمرد مع الامتثال، الأداتية مع الانطواء على الذات. لا يمكن له أن يكون إلا ممزقًا بين عالمين مختلفين ومتعارضين إلى هذا الحدّ. لا تستطيع هويته الشخصية أن تقطع مع مماثلاته الجماعية، حتى إذا كان يستطيع خصخصتها والتكيف مع القواعد التطويعية للحياة المهنية. بهذا، يكون شخصه هو أيضًا ما يعيده أكثر من غيره إلى شخصيته الجماعاتية. يقف الحنين إلى الجماعة وإلى «تقاليدها الشعائرية» عائقًا أمام

= منهم الموافقة على تغيير لقبهم، أساس الهوية الشخصية. كما أنّ الاستراتيجيات الهوياتية لدى اليهود الفرنسيين هي في مركز كتاب كلارا ليفي:

Clara Lévy, Écritures de l'identité. Les écrivains juifs après la Shoah, Paris, PUF, "Le Lien social" 1998.

52- انظر الكتاب الجماعي الذي نسّقه كارمل كاميليري Carmel Camilieri بعنوان: Stratégies identitaires, Paris, PUF, 1990. فهو يتضمّن تحليلاتٍ ملفتةً عن إدارة المهاجرين لانتمائهم الثنائي، لا بل الثلاثي.

نفاذه إلى ذاتيته. لذا، لا يستطيع تصور أسرته ومحاولة تربية أبنائه بصورةٍ أخرى مغايرةٍ لمعايير جماعته الملزمة.

لكنّ المدرسة تعدّل بعمقٍ بيئة أبناء المهاجرين وأفقهم الثقافي. تدخل «الثقافة المدرسية» في تناقضٍ وغالبًا في نزاعٍ مع الثقافة «الجماعاتية». سيتعلّق كلّ شيءٍ حينذاك بالنجاح المدرسي أو، بصورةٍ أدقّ، باعتراف المؤسسة المدرسية عمومًا والمعلّمين خصوصًا بالذات كـ «شخص». على سبيل المثال، إذا شعر الصبي بأنه موصومٌ وتعرّض لمحنة «الإقصاء النسبي» والإبعاد على يد المؤسسة، ستكون لأزمته الهوياتية كل فرص اقتفاء دروب التمرد الجنوحية والثقافة المضادة المنحرفة. في هذه الحالة، يعتبر التخلي عن مزايا الثقافة الجماعاتية خسارةً لا يمكن احتمالها غالبًا[53]. وعلى العكس من ذلك، مثلاً، إذا سرّع نجاح البنت مدرسيًا ومخالطتها لصديقاتٍ فرنسياتٍ ونفاذها إلى ممارساتٍ ثقافيةٍ حميمةٍ (مطالعات، مسرح، سينما، أعمال موسيقية...) وتأمليةٍ (بوح، محادثات، عزلة، تأمل...) «تحولها الثقافي»، سيسم أزمتها الهوياتية طابع انعتاقٍ محتملٍ من الأدوار والمواقع «الجماعاتية»- لكن ليس دون مخاطر، بما في ذلك تعرّض حياتها للخطر[54]. عبر

53- في هذا الصدد، تعتبر المقابلة التي أجريت مع خليل خلخال ونشرت في صحيفة لوموند مثاليةً: يمكن أن تكون التجربة المدرسية المعاشة بوصفها معاكِسةً للتجارب «الجماعاتية» الأصلية سببَ التمردات الفردية المؤدية إلى الإرهاب المنظّم.

54- تمتلئ أخبار السنوات العشرين أو الثلاثين الماضية بالمآسي وحتى بحوادث القتل التي عانت منها النساء العربيات (وأولاء اللواتي ينتمين لثقافاتٍ جماعاتيةٍ أخرى) =

دخول عالم تدامجٍ «تطويعي»، تتمكّن بنات «الجيل الثاني»، غالبًا بدعم أمهاتهن، من إدارة الانفصال التدريجي عن «الشرنقة الأسرية» وإجراء القطيعة، غير الخالية من المآسي[55]، مع معايير جماعاتيةٍ كانت تخضعهنّ لسلطة الرجال، وإعادة التفسير الشخصي لـ «جذور»هنّ، بما في ذلك عبر التزاماتٍ للدفاع عن مجموعتهنّ الأصلية وترقيتها[56].

نرى جيدًا أنّه توجد «أزمة» و«أزمة»* في مجال الهوية: يمثّل النفاذ الأول لسلالةٍ ما إلى العالم التطويعي والخبرة الشخصية بالقطيعة مع المعايير الجماعاتية المستبطنة بوصفها ملزِمةً أزمةً كبرى نادرًا ما تستطيع تجاوز ذاتها دون امتحان الازدواجية الكلية. إنّ بناء الهوية الشخصية في إطارٍ تطويعيٍّ أصلًا سيرورةٌ يمكن تجاوز أزماتها الحتمية دون الكثير من الازدواجيات. لكن حتى في إطار أسلوب حياةٍ يسيطر فيه «التطويعي»، يكون الاختيار الحر لشريكٍ غراميٍّ وصياغة مشاريع «خاصةٍ بالذات حقًا» أمرًا يصعب دائمًا إجراؤه بصورةٍ حسنةٍ دون أية ازدواجية... عابرة على الأقل.

= وارتكبها رجالٌ لم يتحملوا انعتاقهن، انظر على سبيل المثال: Djura, Le voile du silence, Paris, Michel Lafon, 1990.

55- انظر حوادث القتل والاغتصاب التي عانت منها مؤخرًا فتياتٌ مغاربياتٌ في الضواحي الفرنسية وتشكيل جمعية: لا عاهرات ولا خاضعات Ni putes ni soumises كردّ فعل.

56- انظر: Catherine Delcroix et al., Médiatrices dans les quartiers: le lien, Paris, La Documentation française, 1995.

* يقصد المؤلّف هنا أزمةً كبرى Crise وأزمةً صغرى crise.

الهوية الشخصية والمسارات الفردية

أصبحت الأزمات الهوياتية ترافق مسار الوجود بأكمله لأنّ هذا الوجود أصبح مقلقلًا بالنسبة إلى الجميع وبأساليب متنوعة، ومسارات الحياة أكثر فأكثر تنوعًا. في مجرى الحياة الخاصة، تزايدت منذ ثلاثين عامًا احتمالات الاضطرار لتغيير الشريك تزايدًا ملموسًا، كيلا نقول أكثر. نموذج الاستقرار مدى الحياة، «الأسرة المستقرة»، الأدوار التي يتعلّمها المرء مرةً واحدةً وإلى الأبد والثابتة، مأزوم. لم يعد أحدٌ يستطيع إرغام الآخر على عدم التغير، لم يعد أحدٌ يستطيع حبسه مدى الحياة في «أسرةٍ - حصن»، تحت طائلة الإقصاء (الفصل الثاني). شكل الأسرة البطريركية والتسلطية والمغلقة هذا أصبح موضع نزاع: لقد اكتشفت النساء، ومن ضمنهنّ أولاء اللواتي تكون ثقافتهنّ ذات أصلٍ «جماعاتي»، أسلوبًا آخر للحياة: فهنّ يتعلّمن اللغة الفرنسية ويعملن خارج البيت ويقرأن ويخرجن من منازلهن. بناتهن اللواتي يذهبن إلى المدرسة وينجحن فيها ويتبنّين أساليب حياةٍ حضريةٍ و«حديثة» يقمن بتطويعهنّ. لقد رأينا ذلك: لقد حوّلت سيرورة انعتاق النساء مؤسسة الأسرة تحويلًا عميقًا. بصورةٍ متزايدة، أصبح للنساء حياةٌ خاصةٌ ولم يعدن يقتصرن على وجودهنّ الأسريٍّ كبناتٍ وزوجاتٍ وأمهات. صارت لديهنّ انشغالاتٌ خاصةٌ بهن، هذا «الانشغال بالذات» الذي يسم النفاذ إلى هويةٍ تأملية، ما يدعوه سنغلي «الذات الحميمة». منذ القرن التاسع عشر، كانت كتابة «المذكرات الشخصية» مظهرًا لنشوء مثل هذا الانشغال لدى

النساء الأكثر ثقافةً. لكنّ تلك الممارسة كانت تتوقف غالبًا مع الزواج[57].

لم تعد هذه الحياة الشخصية، الخاصة، الذاتية، محدودةً بالمراهقة والشباب: يمكن وينبغي لها أن تدوم طيلة الحياة. والحال أنّ من يتحدّث عن «التاريخ الذاتي» يتحدث ضمنًا عن صياغة هذا التاريخ بالكلمات[58]، عن بناء هويةٍ سردية. تتضاعف المناسبات في فرنسا وتنتشر الدعوات لتحقيق ذلك منذ نحو ثلاثين عامًا. منذ بثّت البرامج الإذاعية التي أدارتها الصحافية ميني غريغوار Mennie Grégoire في الستينات ثم المحللة النفسية فرانسواز دولتو Françoise Dolto في السبعينات، استولت وسائل الإعلام تدريجيًا على هذا الفضاء: تتنافس الإذاعات والصحف النسوية والقنوات التلفزيونية على تقديم النصائح والاعترافات والسرديات الحميمة و«بريد القراء» وتفرض شيئًا فشيئًا معيارًا جديدًا لـ «الحياة الحميمة»، لاسيما على النساء. يبدو أنّ الوجود العاطفي، الانفعالي، الغرامي، صار جوهر الحياة[59].

57- انظر: Philippe Lejeune, Le Moi des demoiselles, Paris, Fayard, 1996.

58- ليس بالكلمات فحسب بالتأكيد، بل كذلك بالموسيقى والحركات والرسوم، الخ؛ الهوية السردية هي أكثر بكثيرٍ من سرد الحياة: إنها تعبيرٌ عن الذات، عن تاريخها، عبر منجزاتٍ شخصية. أشكر شارل غاديا على ملاحظاته وثيقة الصلة.

59- انظر: François de Singly, Individualisme et lien social, Lien social et politique, RIAC, 39, printemps 1998, p. 33-45 وانظر كذلك Libres ensemble. L'individualisme dans la vie commune, Paris, Nathan, 2000.

في مجرى الحياة المهنية، تزايدت التغيرات على الصعد كافةً (انظر الفصل الثالث): حراكٌ إلزامي، وإراديٌّ كذلك، قطيعةٌ مفروضةٌ لكن كذلك تقدّمٌ مفاوضٌ عليه، تعرّضٌ للعرضية لكن أيضًا تجريبٌ مرغوب. صحيحٌ أنّ معظم هذه التغيرات كانت حصيلة استراتيجيات تثمير رأس المال المالي أو عبر سياسات تحديث الإدارات العامة. لكن صحيحٌ أيضًا أنّ «النموذج» الموروث عن «الثلاثين المجيدة» للتشغيل مدى الحياة في مراكز عملٍ تخضع للتايلورية أو للوظائف العامة التي أخضعت للروتين لم يكن قادرًا على تسهيل تنمية الهوية الشخصية. هذا النموذج مأزومٌ دون أن يحلّ محله أبدًا أي نموذجٍ آخر بوصفه نموذجًا مزودًا بشرعيةٍ كبيرة. نشهد بالأحرى تنوعًا، لا بل انفجارًا لأشكال التشغيل ومنظمات العمل ومضامين النشاط. نشهد بصورةٍ خاصةٍ إعادة تشكيلٍ واسعةً لأطوار الحياة المهنية: استطالة فترة الاندماج في سوق العمل وتجريب نشاطاتٍ يتزايد تشابكها (تأهيل، تمرين، تطوع، وظائف مؤقتة، بطالة، تعهدات من الباطن)، ابتسار التقاعد المبكر وتعدد النشاطات «خارج سوق العمل» أثناء فترة التقاعد، تغير المنصب والمؤسسة والمهنة والنشاطات أثناء الحياة الفعالة «الاعتيادية» التي تميل مدتها إلى التناقص ويميل وضعها نفسه إلى أن يصبح أكثر ضبابيةً وتقلقلًا وازدواجيةً. المسألة الأكثر حرجًا هي مسألة المعنى الواجب منحه لـ «حياة العمل» هذه طالما أنّ فروع التوظيف تختلط، وأنّ التسميات نفسها تتبدّل وأنّ «المرونة الزمنية» تميل إلى اتخاذ شكلٍ جديد. كيف يمكن بناء مشاريع

مهنيةٍ طالما نخشى التعرّض لمخاطر دائمةٍ وطالما هنالك احتمالٌ في أن تصبح السلوكيات الانتهازية هي الأكثر إدرارًا للمال؟

في حقل المعتقدات والالتزامات «النضالية»، لم تكن التحولات أقل قوةً (انظر الفصل الرابع). فقد أصبحت ممارسة الشعائر الدينية التقليدية نادرةً وانهارت أشكال الالتزام الحزبي السياسي السابقة. بفعل ذلك، تنوّعت المسارات الإيديولوجية لدى أفراد جيل «فورة الولادات» تنوعًا هائلًا مقارنةً مع تلك الخاصة بالجيل السابق له. الظاهرة ليست جديدةً بالتأكيد، وقد جرى منذ وقتٍ طويل إبراز العلاقات المتبادلة بين الفئة العمرية والتصويت السياسي (وبدرجةٍ أقل ممارسة الشعائر الدينية). لكننا هنا حقًا أمام مفاعيل فترةٍ زمنيةٍ[60] تتظاهر أكثر من غيرها: تعرّضت الصلة بالديني وبالسياسي إلى تحولاتٍ عميقةٍ لدى أولئك الذين بلغوا سن الرشد في الستينات وبلغوا نهاية الحياة النشيطة في منعطف القرن. إذا كان المشهد الديني قد تغيّر تمامًا والمشهد السياسي قد تبدّل نوعًا ما منذ ثلاثين عامًا، فلأنّ سلوكيات ومواقف أولئك الذين كانوا «بالغين» في تلك الفترة قد تحوّلت تحولًا عميقًا.

كيف نفكّر اليوم في هذه المسارات للحياة الخاصة والمهنية والسياسية الدينية التي تزداد تنوعًا وتبدلًا وعشوائيةً؟ كيف السبيل

60- انظر في الفصل الرابع الخلاصات المستنتجة من تحليلات إيف لامبير بصدد ممارسة الشعائر الدينية وباسكال بيرينو بصدد التصويت السياسي.

إلى ربط دوائر النشاط المتنوعة هذه لفهم المعنى الذاتي للتحولات السابقة؟ كيف نفسّر العلاقات بين التغيرات الاجتماعية وتطور الذاتيات وبالتالي تطور الهوية الشخصية؟ الفرضية التي حاولت مناقشتها في هذا الكتاب هي فرضية وجود مكانةٍ متزايدةٍ ممنوحةٍ للهوية التأملية («النفس» بوصفها تباعدًا عن الأدوار) والسردية («الذات» بوصفها مشروعًا) وصلتها باختلاط مقولات المماثلة التطويعية (الأنا المجتمعية) والجماعاتية (الأنا الاسمية). هل يمكن الحديث، في استعادةٍ لمصطلحات إلياس، عن سيطرةٍ متزايدةٍ لهوية أنا «شخصية» على نحن أصبحت أكثر فأكثر «تطويعية»؟ هل يمكن تعريف الهوية الشخصية اجتماعيًا؟ هل يستطيع علم الاجتماع قول شيءٍ بصدد ذلك؟ أعتقد مع فرانسوا سنغلي[61] أنّنا نستطيع تقديم ردٍّ إيجابي على هذا السؤال لكن بشرط: التقدم في توضيح ما هي هذه «النحن التطويعية» والفارق بينها وبين «النحن الجماعاتية».

إنه حقًا سؤالٌ أساسيٌ في علم الاجتماع منذ ولادته (انظر الفصل الأول)، الذي لم يقدّم إجابةً حسنةً عليه، لاسيما في فرنسا. فهذا العلم يبقى أكثر مما ينبغي حبيس تصورٍ «جماعاتي» للاجتماعي و«اقتصادوي» للتطويعي. ولأنّه يبقى عالقًا في نموذجٍ «جبري» للهوية الاجتماعية، فهو يعتبرها مجرد استبطانٍ يقوم به الأفراد لموقفٍ يلخّص كل الميزات ذات الصلة اجتماعيًا؛ وكذلك

61- إنها الفرضية التي يدافع عنها في مقالته: Individualisme et lien social, op. cit., 1998 وكذلك في كتابه: Le soi, le couple et la famille, Paris, Nathan, 1996.

بسبب عدم إيلائه التعبير المكانة التي يستحقها في تحليل «التطويعي» المختزل إلى التشغيل الاقتصادي. لكل هذه الأسباب، يميل علم الاجتماع، في فرنسا خصوصًا، أكثر مما ينبغي إلى اعتبار البُعد السيَري «وهمًا»[62] وإلى اعتبار الهويات معادلاتٍ للمقولات الرسمية. آن الأوان للعودة إلى هذه النقاط التي تمثّل جوهر تحليلات الهوية الشخصية ومساراتها الزمنية...

تكمن الصعوبة الأولى في الفهم الاجتماعي لبروز الهوية الشخصية بوصفها «قيمةً اجتماعية» بارزةً في الخلط الناتج بصورةٍ كبيرةٍ عن دوركهايم بين الجماعي عمومًا (نحن) وبين الجماعاتي بصورةٍ خاصة[63]. في كل مكان، وبصورةٍ متزايدة، هنالك «نحن»

62- انظر: P. Bourdieu, L'illusion biographique, Actes de la recherche en sciences sociales, 62-63, 1986, p.53-76. في هذا النص، يطوّر المؤلّف مجاز العاصمة في المسارات الفردية: مخطط المترو هو الذي يقدّم مفتاح تنقلات الأفراد. هذا صحيح، لكن هل يمكن اختصار تحركات الأفراد بمساراتٍ على خطوطٍ موجودةٍ مسبقًا مرسومةٍ على خريطةٍ ثنائية الأبعاد؟ ماذا لو أنّ المسارات الفردية تساهم في تعديل رسم خرائط مواقع المحطات وتوزيعها؟ ماذا لو أنّ «المسارات الذاتية» التي تستخدم معالم أخرى تساهم في تعديل «الخريطة الموضوعية» لـ «المواقف الاجتماعية» (المحطات) الموجودة؟ انظر: C. Dubar, Trajectoires sociales et formes identitaires, Sociétés contemporaines, 29 janvier 1998, p. 73-86.

63- حول الصلة بين نمطي المجتمع (التقليدي والحديث) اللذين ميّزهما دوركهايم، انظر: P. Besnard, M. Borlande, P. Vogt (éd.) Division du travail et lien social. La thèse de Durkheim, un siècle après, Paris, PUF, 1993. انظر التفسير الكلاسيكي الذي قدّمه روبير نيسبه Robert Nisbet الذي يعتبر أنّ دوركهايم انضمّ بعد تردّدٍ إلى معادلة: رابط اجتماعيّ معتاد = رابط جماعاتي، La tradition sociologique, Paris, PUF, 1967, p.109-126.

ليست جماعات. هذه «النحن التطويعية» هي اتحاداتٌ إراديةٌ لأشخاصٍ اختاروا لزمنٍ معينٍ الانتماء إليها أو تأسيسها، بالتعاون مع آخرين. تمتلك هذه «التجمعات» في نظرهم دلالةً ذاتيةً طالما أنها تقتضي الدفاع عن مصالح مشتركة و/أو التشارك في قيمٍ مشتركة[64].

الرابط التطويعي، مثله في ذلك مثل الرابط الاجتماعي، هشٌّ وغالبًا ما يكون مؤقتًا، لكنه دائمًا «ذو دلالة». وهو لا يفترض، على عكس الرابط الجماعاتي، تقاسم «معتقداتٍ جماعية» أو وجود «جذورٍ مشتركة» (روابط الدم أو الأرض أو الثقافة) بل المساهمة في نشاطاتٍ مع آخرين هم «شركاء». رهان هذا الرابط الإرادي ليس فقط الفعالية وتحقيق أهداف النشاط، بل كذلك الاعتراف بكلٍّ من الشركاء بوصفه فاعلًا شخصيًا بقدر ما هو اجتماعي. بهذا المعنى، مثلما رأى جان دانييل رينو Jean-Daniel Reynaud، يتشكّل فاعلون بوصفهم أفرادًا عبر النشاط الجماعي والتفاوض على قواعده[65]. إنها نشاطاتٌ جماعيةٌ تزداد تنوعًا وتخلط «العام» بـ «الخاص»، الاقتصادي بالشعوري. إنّ الانضمام إلى نادٍ للمشجعين أو إلى اتحادٍ رياضيٍّ أو نقابةٍ أو اتحادٍ مهني، إلى «حركةٍ للعاطلين عن العمل» أو إلى «منظمةٍ إنسانية» لا يعود فقط للاهتمام بل كذلك للهوى، للرغبة، وحتى للغيرية. إنه انضمامٌ

64- إنه التعريف الذي يقدّمه ماكس فيبر لـ Vergesellschaftung، أي التدامج التطويعي بوصفه تشاركًا إراديًا تحكمه العقلانية الاقتصادية أو القيَمية؛ انظر الفصل الأول.

65- انظر: Jean-Daniel Reynaud, Les règles du jeu. Action collective et régulation sociale, Paris, A. Colin, 1989.

يمكن أن يكون «انفعاليًا» أو «شعوريًا» أو «أخلاقيًا» لأنه يسمح بتطوير ألفةٍ حنارةٍ توفّر المتعة والرضى والاستمتاع («نحن نقيهنه»). وهو لا يُلزم مدى الحياة، ولا يخلق إلا «واجباتٍ رضي بها المرء بحريةٍ»؛ لكنه يتيح الالتقاء بالناس والتحدث إليهم والتعاون سويًا. لكنّ الأنا تحافظ على سيطرتها: يمكنها أن توقف انضواءها في أية لحظة.

يمكن أن يفضي انقلاب العلاقة بين الأنا والنحن التي أصبحت تطويعيةً بصورةٍ رئيسيةٍ بعيدًا جدًا: حتى الحياة الخاصة الأكثر حميميةً. ولا تفلت العلاقة التراسية من ذلك: يعني «فك الزواج»[66] رفضًا للنحن الجماعاتية، الزواجية، الراسخة، وتوقًا إلى نحن تطويعية، تبنى على الحب الأصيل لكن المقلقل الذي ينبغي أن يبقى التزامًا ذاتيًا للأنا الأصيلة، دون رابطٍ جماعاتي، دون ضغطٍ اجتماعي. إنه الشرط اللازم كي يبقى هوىً خاصًا، شخصيًا، مقلقلًا إلى حدٍّ بعيدٍ لكنّه محمِّسٌ وكاشفٌ للذات (انظر الفصل الثاني). وبالفعل، فإنّ الشرط كي يجري قبول نحن تطويعية والحفاظ عليها، كي يتشكّل ثنائيٌّ بهذا الحب المتبادل، هو أن تبقى الأنا «نفسها» (نفسًا تأملية) في هوى الآخر، وفي الآن ذاته تدشين حقبةٍ جديدةٍ للتاريخ الشخصي (ذاتٍ سردية). بذلك، يصبح المحبوب جوهر هويته الشخصية، وسيطًا بين الذات (الهوية السردية) والنفس (الهوية التأملية). يصبح الحبّ محركًا

66– Irène Théry, Le démariage. Justice et vie privée, Paris, Odile Jacob, 1993.

أساسيًا لهذه الهوية المزدوجة «للذات». وإشهاره، تحويله إلى زواجٍ ثم إلى أسرةٍ[67]، يعني المخاطرة في أن يرتهن داخل «الجماعاتي». وإبقاؤه سريًا يعني إكسابه فرصةً للبقاء لفترةٍ طويلة (إلى الأبد؟)، أصيلًا وسحريًا وحميمًا ضمن الاحترام المطلق للآخر، عبر بناء تاريخٍ شخصيٍّ بقدر ما هو متبادل. إنه يعني باختصار أن يكون نتاجًا متبادلًا محضًا لفاعليْن يعرّفان بـ «هويتهما الشخصية» (انظر الفصل الثاني).

يمثّل الالتزام الشخصي بتدريبٍ تجريبيٍّ وبناء مشروعٍ مهنيٍّ، مرنٍ بما يكفي للتكيف مع إرغامات سوق التشغيل لكنه صلبٌ بما يكفي ليقتضي مناقشةً مقنِعةً وليستند إلى إنجازاتٍ «خاصةٍ بالذات»[68]، أشكالًا للصلة بالعمل تقطع مع المصير الجماعي الذي يفرضه نمطٌ من الشهادات أو إعادة إنتاجٍ أسريّة. يتطلب فهم الإدماج أو المسارات المهنية تحليلًا يتجاوز «مستوى الشهادة» وتفكيك رموز الدلالة الممنوحة للعمل والتسويات التي تجريها «النفس» مع شركاء العلاقة الوظيفية. من الناحية النظرية، يمكن أن

67- يبدو أنّ مسألة معرفة إن كان المرء يستطيع تربية أبنائه «ضمن ثنائي» (متساكنٍ أو غير متساكن) دون الدخول في مؤسسة «الأسرة» التي تقتضي التزاماتٍ جماعاتيةً وتسجيلًا في «قوانين السلالة» لم تصبح بعد راهنةً، في فرنسا على الأقل. مؤخرًا، أظهر السجال بصدد وثيقة التضامن المدنية ذلك الأمر إظهارًا حسنًا: لا يزال تبني ثنائياتٍ مثليةٍ لأطفالٍ موضوعًا محرمًا إلى حدٍّ بعيد.

68- إنها نقطةٌ رئيسيةٌ في تحليل الأشكال التطويعية: كيف تسمح المشاركة في تجمعاتٍ، على الرغم من كونها مؤقتةً وجزئية، بإنتاج «أعمالٍ» مناسبةٍ شخصيًا وتظهر نجاح التدريبات المطبقة.

يمثّل «نموذج الكفاءة» إطارًا يسهّل هذه «الشخصنة» للعمل المهني، شرط أن يكون التوازن بين «العارض» و«الطالب» فعليًا ومتوازنًا، وهو أمرٌ ليس صحيحًا دائمًا (انظر الفصل الثالث).

لا يمكن لتحليلات الدائرة الرمزية أن تقتصر على علاقاتٍ متبادلة، حتى إذا كانت متكررةً في الزمن، بين مشعرات الممارسات والتصويت وبين «الانتماءات» المختزلة إلى موقفٍ على «المستوى الاجتماعي» في لحظةٍ معينة. هنا أيضًا، فإنّ فهم فردٍ مزوّدٍ بهويةٍ شخصيةٍ للمعالم والمرجعيات الرمزية (الدينية والسياسية والأخلاقية وكذلك الجمالية) يعني تمكّنَه من استقبال كلماتٍ حول ما يبرّر ممارساتٍ (أو رفض ممارساتٍ) خاصةٍ به و«مواقف» قرّرها بنفسه، تتلازم مع التزامات. طالما لم يتمثّل ذاك الذي يجري «تصنيفه» على هذا النحو انتماءً (ثقافيًا أو مجتمعيًا) تمثلًا شخصيًا، فما هو الضمان لدى الباحث الاجتماعي في أنّ هذا الانتماء ضروريٌّ لفهم الموقف المعبَّر عنه؟ طالما أنّ تطوراتٍ «اجتماعيةً كبيرة» في الحقل الرمزي (انظر الفصل الرابع) لا تستطيع الاستناد إلى سيروراتٍ سيَريةٍ متمثّلةٍ ذاتيًا، فما هو الضمان لدى الباحث الاجتماعي في أنّ هذه السيرورات ليست ثمرة ذاتيته الخاصة؟ يبقى اللجوء إلى معطياتٍ سيَريةٍ إحدى الوسائل الأكثر تقليديةً (بالنسبة إلى المؤرخين السوسيولوجيين والباحثين الأنتروبولوجيين) لترسيخ الرمزي في تعبيراتٍ للهويات الشخصية.

الهوية الشخصية المتصوَّرة على هذا النحو لا «تحدّدها» شروطها الاجتماعية. فهي تبنى انطلاقًا من موارد المسار الاجتماعي، وهو أيضًا تاريخٌ ذاتي. والرابط الجماعاتي هو الذي «يحدّد» الأفراد عبر فرض معاييره وقواعده وأدواره وتشريعاته التي يعاد إنتاجها جيلًا بعد جيلٍ عليهم، دون إمكانية التباعد عنه. لا يحدّد «الرابط التطويعي» شيئًا، بل يقدّم فرصًا وموارد ومعالم ولغةً لبناء الأنا، ويجعل ممكنًا في الآن ذاته وجود «نحن» تتمركز على النشاط الجماعي. «التطويعي» يميّز، لكنه لا «يحدّد». كما أنه في الآن ذاته يفردن. غالبًا ما يضلّل ذلك الباحثين الاجتماعيين الذين يخلطون أكثر مما ينبغي بين شكلي الرابط الاجتماعي هذين: المؤسسات «التطويعية» لا ترغم الأفراد طالما أنهم أصبحوا فاعلين، وهي تعاقب أولئك الذين يطيحون بقواعدها ويسيئون بالتالي إلى الغير. كما أنها تشرعن أحيانًا عقابيل سلوكيات كل فرد، عبر «غربلة» النفاذ إلى المواقع الاقتصادية الأكثر ندرةً. إنها تنسب النجاح، وكذلك الفشل، إلى المسؤولية، أي إلى الهوية الشخصية الخاصة بكل فرد.

ما يعقّد التحليلات هو أنّ مؤسساتٍ عديدةً تابعةً لشركاتٍ معاصرةٍ تبقى، كما رأى ذلك جيدًا ماكس فيبر، تركيباتٍ للجماعاتي والتطويعي[69]. والعديد ممّن تعاملوا معها، والعديد من

69- انظر الفصل الأول من كتاب: Economie et société, trad. 1971, p. 43-44. يكمن الفارق الكبير بين دوركهايم وفيبر في ما يخص المؤسسات في أنّ الشرعية القانونية =

عملائها، جرى تطويعهم بأسلوبٍ جماعاتيٍّ بصورةٍ أساسية. وهكذا، فهم يتوقعون غالبًا من هذه المؤسسات العامة (الدولة، الجماعات الإقليمية، المرافق العامة...) أكثر بكثيرٍ مما تستطيع تقديمه لهم (لا الموارد الاقتصادية والقواعد ذات الصلة فحسب، بل تشريعًا، حمايةً هوياتية، اعترافًا «مدى الحياة»). والحال أنّ وظيفة هذه المؤسسات تتطور مع تطور التحديث الذي لا يكون اقتصاديًا محضًا، بل يؤدي بطريقةٍ يتفاوت قبولها وتتفاوت فعاليتها إلى شكلٍ اجتماعيٍّ جديد، إلى شكلٍ تطويعيٍّ متفاوتٍ في ديمقراطيته، مرادفٍ للفردنة والمبادرات القادمة من الأسفل وبالتالي مرادفٍ للإبداع الشخصي. ربما كانت هذه النقطة هي الأكثر إثارةً للجدل بين الباحثين الاجتماعيين الذين تبنوا تصورًا دوركهايميًا وماركسيًا[70] للاجتماعي: لا يجري غالبًا تحليل تحلّل الأشكال الهوياتية وفردنة النشاطات المؤسساتية (من المدرسة إلى السياسات الاجتماعية، مرورًا بالعدالة) إلا من حيث فرض منطقٍ اقتصاديٍّ، غالبًا ما يدعى بالليبرالي، يؤدي إلى زيادة التفاوتات وآلام الأكثر عوزًا (أو الطبقة العاملة). إذا كان لابدّ من إجراء هذه التحليلات، فهي لا يمكن أن تكون كافية؛ فبناء ديمقراطيةٍ

= - العقلانية لدى فيبر لا تقتضي أيّ شكلٍ من أشكال الاعتقاد الجماعي (بل احترام القانون فقط)، على عكس التدامج لدى دوركهايم.

70- لماركسيةٍ جبريةٍ وغالبًا مكانيكية تعلي شأن نموذج السيطرة على نموذج النزاع، لا الجماعي (الطبقي) فحسب، بل كذلك الشخصي (المقاومة والالتزام)؛

انظر: J. Elster, The multiple self, Cambridge University Press, 1985, p. 34-58.

تشاركيةٍ هو أيضًا موضع رهان. هذه السيرورة طويلةٌ ومعقدةٌ ومقلقلةٌ وتؤدي إلى تفاوتاتٍ وإلى أزماتٍ هوياتية. لكنّها تسارعت تسارعًا كبيرًا منذ ثلاثين عامًا في المجتمع الفرنسي.

لاشكّ في أننا نستطيع رفض مجمل هذه السيرورة، باسم القيم أو الحنين إلى الماضي، باسم تصورٍ آخر للتطويعي يبقي على ما نعتقد أنّه «الجوهر الجماعاتي» (أو «المستقبل الشيوعي») للفرد البشري (انظر الفصل الأول). لكنّ المسار التاريخي للأنظمة التي طبّقت هذا الرفض يبطله أكثر فأكثر، لأنّها لم تؤدِّ إلى ولادة شكلٍ «أعلى» للصلات الاجتماعية وللهوية، بل ولّدت تراجعاتٍ جماعاتيةً هي بين أكثر التراجعات دمويةً في التاريخ البشري. كما أنّ هذه الأوضاع التاريخية هي التي تسمح بفهم «أزمة الهويات»: فالهويات القديمة أصبحت باطلةً في حين تبقى الهويات المستقبلية معتمةً وغالبًا مهدِّدة. غير أنّ النظريات القديمة لم تعد قادرةً على توضيح المستقبل. لا يبقى إذن إلا محاولة فهم ماهية وكيفية تمكّن الأشكال التطويعية من أن تكون انعتاقيةً، بما في ذلك بالنسبة إلى أكثر الناس فاقةً من الناحية الاقتصادية وأكثرهم ارتباطًا بأشكالٍ جماعاتيةٍ واقية.

يبدو لي أنّه توجد مهمةٌ حاليةٌ للتنظير السوسيولوجي، هي المهمة التالية: عدم الاكتفاء بانتقاد (وهذا ما ينبغي عليه فعله أيضًا) الأعذار الكاذبة للخطابات السياسية الإعلامية التي تختزل التطويعي إلى ليبراليةٍ اقتصاديةٍ تفرض قانون الأكثر ثراءً وقوةً على

الخاضعين كافةً، تحت غطاء الدعوة إلى الفردانية وروح المسؤولية ومفهوم الكفاءة، الخ.، بل إظهار كيف وبأية شروطٍ يمكن أن تكون بعض الأشكال «التطويعية» للاجتماعي تحريريةً بمعنىً جديد، اقتصاديًا (من خلال فرض قواعد عادلةٍ وسياساتٍ اجتماعيةٍ لصالح الأكثر عوزًا عبر النشاط الجماعي) وكذلك ثقافيًا. فالنشاط الثقافي لا يكون أبدًا مجرد حمايةٍ لإرثٍ جماعاتيٍّ لا يتغيّر، بل هو على الدوام استحواذٌ وإعادة تفسيرٍ وتهجينٌ وإعادة خلقٍ على مستوى الشخص والجماعة. الأمر مماثلٌ بالنسبة إلى الهوية الشخصية: فهي ليست انتماءً «موروثًا» من ثقافةٍ ثابتة، كما أنها ليست ارتباطًا بفئةٍ مجتمعيةٍ «معينة»، ثابتة، بل هي سيرورة استحواذٍ على الموارد وبناءٍ للمعالم، سيرورة تدريبٍ تجريبي، اكتسابٍ دائمٍ لهويةٍ سردية (الذات - المشروع) عبر النشاط الجماعي مع آخرين مختارين وداخله. تقتضي الهوية الشخصية تطبيق سلوكٍ تأملي (النفس) عبر وداخل علاقاتٍ ذات دلالة (غرامية وكذلك تنافسية وتعاونية، نزاعية ذات دلالة) تسمح ببناء التاريخ الشخصي (الذات) وفي الوقت نفسه إدخاله في التاريخ (نحن).

إذن، فالهوية الشخصية للفاعلين الذين يتعلّمون ليست ممنوحةً بوصفها كذلك لدى الولادة، بل تبنى طيلة الحياة. لكنها لا تختزل إلى استبطانٍ «منفعلٍ» و«ميكانيكي» للهويات الموروثة، لمجمل الميزات المرتبطة بالولادة (الشكل الثقافي للأنا الاسمية) ولا

للأدوار المجتمعية المعرّفة مسبقًا (الهوية المجتمعية للأنا المطوّعة). بل على العكس من ذلك، فهي تكتسَب غالبًا بالتعارض مع هذه الميزات، بالتباعد والقطيعات التي لا تستثني الاستمراريات ولا الموروثات. تشكّل المدرسة بطبيعة الحال فرصة استراتيجية، فهي تسمح بنيل الاعتراف «للنفس»، خارج كونها «نتاجًا» لوسطٍ اجتماعيٍّ أو ثقافيٍّ معين. لهذا، يكون الفشل المدرسي، حتى النسبي منه، مصدرًا لـ «أزمةٍ هوياتية». لكنّ المدرسة ليست السبيل الوحيد لبناء الهوية الشخصية، فلحسن الحظ، هنالك ديناميات تدريبٍ أخرى واختباراتٌ شخصيةٌ مفتوحةٌ (بصورةٍ غير متساوية بالتأكيد) تسمح ليس «بالعثور على الدرب» مرةً وإلى الأبد، بل بالتقدم المستمر، بالتعلّم من التجربة، بالتقاء الآخر، بـ «نهوض» المرء بفضل الأزمات و«تحليقه بأجنحته»، حتى إذا كان لابد بانتظامٍ من «استعادة الجذور» بقرارٍ إرادي.

إذن، فالهوية الشخصية، الذاتية، «للذات» ليست «مجرد انعكاسٍ» للهويات المجتمعية، للمواقع المحتلة في فئات انتماءٍ رسمية، «للغير». وبالفعل، فإنّ مصير هذه المواقع عرضةٌ للتغير بصورةٍ متزايدة أثناء حياة البالغين. تظهر أدوارٌ جديدةٌ في الحياة الخاصة (أم، أب، شريك، جدة، جد، الخ.) رأينا في الفصل الثاني مدى تقلقلها. بصورةٍ متزايدة، يجري اكتساب انتماءاتٍ مهنيةٍ في نهاية محنة الاندماج الصعبة وعبر المواجهة مع سوق العمل.

وبصورةٍ متزايدة، هذه الانتماءات مؤقتةٌ وعرضةٌ لإعادة النظر فيها إما بطريقةٍ إرغاميةٍ عبر تحرك رأس المال أو بطريقةٍ إراديةٍ عبر تطبيق مشروع حراك، رغائبيًا عبر تسويةٍ بين هذا وذاك. تؤدي هذه التغيرات مجددًا إلى «أزماتٍ هوياتية» لأنها تعيد النظر في الهويات المجتمعية السابقة. لكنّ هذه الأزمات قابلةٌ للتذليل، وشرط تذليلها هو عدم التماهي الكامل للهوية الشخصية مع تلك الهويات الثقافية أو المجتمعية المهدّدة غالبًا. هذا هو السبب في أنّ بعض المنظرين يميزون بوضوحٍ بين «الفاعل» و«الهوية»، بين «الذاتانية» و«التدامج»[71]. صحيحٌ أنّ التاريخ الذاتي لا يقتصر على مواصلة الانتماءات إلى «نحن» تطويعية: التباعد عن الأدوار، العلامة الأساسية للوعي التأملي[72]، هو أيضًا شرط بناء هويةٍ سردية.

71- انظر تعريف آلان تورين للفاعل: «الرغبة في أن يكون فردًا، في أن يخلق تاريخًا شخصيًا، في إكساب معنىً لمجمل تجارب الحياة الفردية.» وفق تورين، «ينتج تحوّل الفرد إلى فاعلٍ عن تضافر التأكيدين التاليين: تأكيد الفرد ضد الجماعة وتأكيد القناعة ضد السوق» (انظر: La formation du sujet, in F. Dubet et M. Wieworka (éd.) Penser le sujet, Paris, Fayard, 1995, p. 29-30). حول التمييز بين الفاعل والهوية، انظر كذلك: A. Touraine, Critique de la modernité, Paris, Fayard, 1992, p. 267-289. في الحقيقة، المعارضة بين «الجماعة» وبين «الفرد» خدّاعة: فالشكل التطويعي هو شكلٌ اجتماعيٌّ بقدر ما هو شكلٌ فردي، إنه «مجتمع أفرادٍ» كما يكتب إلياس، مصنوعٌ أيضًا من روابط، والأفضل أن نقول من علاقاتٍ غير جماعاتيةٍ بين الفاعلين. انظر أيضًا: Danilo Martucelli, Grammaire de l'individu, Paris, Gallimard, "Folio" 2002.

72- انظر أعمال إرفينغ غوفمان Erving Goffman، ولاسيما كتابيه الأساسيين حول الهوية: Encounters, 1979 وStigma, 1963, op. cit.. انطلاقًا من هذه الأعمال، شهد مفهوم «الوجه»، بالتشارك مع مفهوم «التباعد عن الأدوار»، ازدهارًا كبيرًا بين =

يصبح التباعد بذلك موردًا هامًا يسمح بإعادة بناء مشاريع جديدةٍ وإعادة تفسير التاريخ الذاتي المنصرم بأسلوبٍ مغايرٍ والانخراط الذاتي في تاريخٍ شخصيٍّ، ينبغي دائمًا إعادة اختراعه، لا يختزل إلى مسارٍ اجتماعيٍّ يجري إكسابه صفة الموضوعية.

يبدو لي أنّ مصطلح «هويةٍ شخصيةٍ» يبقى ضروريًا لأنّه يعيّن جيدًا الانتقال من تصورٍ موضوعويٍّ وسكونيٍّ للهوية «للغير» إلى تطويرٍ ذاتيٍّ وافتراضيٍّ للهوية «للذات». إذا كان الفاعل هو حقًا «فاعلٌ اجتماعي» في الوقت نفسه الذي يكون فيه فاعلًا شخصيًا، فلأنّه يتوجّب عليه دائمًا إدارة هذه الازدواجية، ومواجهة ارتسام المقولات الموضوعية على الذات في التفاعلات اليومية. تستند الفرضية التي تنصّ على أنّ هذه الارتسامات تتزايد تعددًا وتقلقلًا ووقتيةً ونزاعيةً في المجالات كافةً إلى نتائج بحثية. وهي تسمح بربط نتائج متباينة وتفسيرها، تبقى دونها غامضةً مثل تزايد «الأزمات الشخصية» (إهرنبرغ) والسجالات حول الفشل المدرسي (شارلو، تيراي)، والاستخلاصات من مسارات الهجرة (نواريبل، صيّاد)، الخ. هذا لأنّ الهويات «المنسوبة» ليست الوحيدة ولأنّ آليات المماثلة تزداد تعقيدًا ولأنّ الهوية الشخصية تصبح رهانًا اجتماعيًا وسوسيولوجيًا.

= الباحثين الاجتماعيين. يمكن أن نعتبر هذا «الوجه» شكلًا «دفاعيًا» لـ «النفس التأملية»، يتمثّل في تجنّب أيّة مقارنةٍ بين «ذات» المرء وبين «أناه» (الاسمية أو المجتمعية) القابلة دائمًا «للوصم»، انظر العمل الجماعي الناتج عن ندوةٍ انعقدت على شرف غوفمان بعنوان: Le parler frais d'Erving Goffman, Paris, éd. de Minuit, 1989.

يبدو لي أنّ منطق «علم الاجتماع التقليدي» لا يأخذ على محمل الجدّ بصورةٍ كافيةٍ تغيرَ النموذج التعليمي الذي تدفع إليه المؤسسة المدرسية، ولا تغيرَ نموذج التشغيل المطبّق في الشركات، ولا آليات الاستحواذ الذاتيّ التي يقتضيها بناء الهويات الشخصية. إنّه يختزل المدرسة إلى وظائف مجرّدة، شديدة العمومية، ويختزل الهويات إلى بنىً فوقيةٍ وهميةٍ محضة. هذه هي الحال حين نختزل، واعين أو غير واعين، الهوية إلى «منزلةٍ» وحيدةٍ في تراتبيةٍ اجتماعيةٍ أحادية البعد (الهوية الاجتماعية بصورةٍ عامة). إذا كان هذا الفعل يستطيع إبراز قسمٍ من التفاوتات الاقتصادية في وقتٍ معيّن، وعلاقاتها بالتشريعات، فهو يقلّل بصورةٍ خطيرةٍ من شأن البُعد التعاقبيّ للسيرورات الجارية والأهمية الفعلية للمسائل الهوياتية، الرمزية والنفسية معًا، لهذه السيرورات التي تمسّ تغير النموذج الثقافي المحرّض عليه، في المدرسة كما في الحياة المهنية والحياة الخاصة. أما اعتبار أنّ هذا التغير ليس سوى حيلةٍ من المسيطِرين لتأكيد سيطرتهم على الجماهير، فهذا الاعتقاد شرعيٌّ تمامًا لكنه ليس سوى اعتقاد، مثل أي اعتقادٍ آخر[73].

73- إنّ غزو «نموذج السيطرة» هو إحدى عواقب هذا الاعتقاد في استبطان الناس الأكثر فقرًا لشرطهم كـ «خاضعين»، أي كأناسٍ لا يستطيعون تعريف أنفسهم كأشخاصٍ لأنهم لا يعتقدون أنهم شرعيون و/أو ينسبون منزلتهم لـ «نقصٍ» لديهم. وإذا كنا قد عثرنا على هذا الشكل في قسمٍ من المقابلات مع شبابٍ قيد الاندماج، فلم نعثر أبدًا على حجة السيطرة كسببٍ، حتى غير مباشر، لـ «شقائهم». إنّها سيطرةٌ لاواعية، وهذا يعني أننا نعتبر الشباب المعنيين مستلَبين استلابًا مزدوجًا و«لا =

تبقى نقطةٌ أخيرةٌ ينبغي توضيحها لإعادة تعريف المهام الخاصة بعلم الاجتماع في مقاربته للذاتية وتنظيره المحتمل للذات. كيف السبيل لمنح محتوىً تجريبيٍّ وعملياني لهذه الأبعاد المتباينة للمماثلة التي أسميتها بالأشكال الهوياتية؟ كيف يمكن فهمها وتصنيفها؟ كيف يمكن ربطها أو مواجهتها بالتسميات الرسمية للانتماء أو المرجعية؟ كيف يمكن مفصلة هذه المقاربة السوسيولوجية مع وجهات النظر الأخرى الأقدم غالبًا والأفضل تشكلًا حول الذاتية؟ هل يمكن تطبيق علم الاجتماع التجريبي لدراسة الهويات؟ بأية شروط؟ من أجل التقدم في هذه المسائل المعقدة، سأعود لإنهاء هذه المحاكمة إلى موقفي الاسماني الذي انطلقت منه: وحده تحليلٌ لأساليب التعبير عن المماثلة الذاتية يمكن أن يتيح تقدمًا على درب مقاربةٍ عمليانية.

الهوية السردية[74]: أشكال التعبير عن الهوية الشخصية

مسائل الهوية هي بصورةٍ أساسيةٍ مسائل تعبير. لقد رأينا ذلك على مدى هذا الكتاب: مماثلة الذات أو مماثلة الآخرين ليست فقط «إسقاط النفس على» أو «التماثل مع»، إنها أولًا وضع النفس

= فاعلين»؛ تارةً موضوعيًا عبر الصلات الطبقية وأخرى ذاتيًا عبر كبت هذه السيطرة؛ انظر: Demazière et Dubar, op. cit., chap. 8 ونقد برونو بيكينيو Bruno Péquignot للكتاب في: Utinam, janvier 1998, p. 259-264.

74- يعرّف ريكور الهوية السردية بأنها «خطاب السلسلة المنظّمة والمندمجة لروابط بالغير، تؤسّس هوية فاعلٍ انطلاقًا من انكسارات تاريخه» (Temps et récit, III, Paris, Seuil, 1985, p.345).

في كلمات. المماثلة هي وضع أسماءٍ على طبقاتٍ من الأشياء، على فئات ظواهر، على أنماط سيرورات، الخ. التعبير ليس «بنية فوقية»، بل مكونًا رئيسيًا للذاتية. لا يمكن للباحث الاجتماعي اعتباره «صندوقًا أسود»، فالمماثلة الاجتماعية آليةٌ أساسية في بناء الفاعلين. لكن ما السبيل إلى فهم وتصنيف أشخاصٍ بوصفهم فاعلين يتعلّمون؟

هنا ينبغي تطبيق تمييزٍ جوهريٍّ بين مختلف أشكال الكلمات والمقولات والتعبيرات. الكلمات الإدارية، الرسمية، العامة، ليست الكلمات الوحيدة في المحادثات الشائعة، في التفاعلات اليومية، في النشاطات الجماعية التي تختلف هي نفسها غالبًا عن الكلمات الخاصة، الحميمة، الداخلية. لاشكّ في أنّ بعض الكلمات يمكن أن ينتمي إلى هذه السجلات الثلاثة، ما يسمح بكلّ أشكال الجناس[75]، لكنّنا نستطيع عمومًا الدفاع عن أطروحةٍ تنصّ على أنّ هذه التعبيرات الثلاثة لا تعمل بالأسلوب نفسه، ليست لها الوظيفة نفسها، الهدف نفسه، والرهان نفسه. يستطيع الباحثون الاجتماعيون اختيار عدم الاهتمام إلا بالنمط الأول من التعبير والمقولات. على سبيل المثال، فنظام الفئات الاجتماعية

75- هذا المفهوم، الأساسي لتحليل الاستراتيجيات الهوياتية، قدّمه لودفيغ فيتجنشتاين Ludwig Wittgenstein لتمييز الإجراءات التعبيرية للتصنيف. وهو إذ قطع مع كل أشكال الجوهرانية، رسّخ موقفه «الاسماني» في فلسفةٍ للتعبير تجعل منه المورد الهوياتي بامتياز، انظر: Investigations philosophiques, Paris, Gallimard, 1986 (1ère éd. 1953).

المهنية يجعل ممكنًا تصنيف الأشخاص في لحظةٍ معينةٍ وفق إجاباتهم على سؤال: ما هي مهنتك؟ عبر تجميع الإجابات «المتشابهة»، يسمح هذا النظام بمعرفة توزيع السكان النشيطين في هذه الفئات الرسمية. لا يتم تصنيف الأشخاص «بذاتهم»، بل تصنيف تصريحاتهم، إجاباتهم في لحظةٍ معيّنةٍ على سؤالٍ يتطرّق لبعدٍ خاصٍّ في حياتهم: النشاط المهني. وبفضل تكرار الأسئلة نفسها، يمكن حتى معرفة مساراتهم المهنية على مدىً طويلٍ نسبيًا. نعرف على سبيل المثال أنّ نحو نصف الرجال في سن العمل، الذين أعلنوا بأنهم «عمال» في العام 1968، لم يعودوا كذلك (لم يعلنوا عن أنفسهم بكلماتٍ تصنّفهم كذلك) في العام 1990[76]. كما يمكن معرفة ما حلّ بهم وفق عمرهم وتأهيلهم ومكان سكنهم.

لقد رأينا في الفصول الثلاثة السابقة أنّه لا يمكن متابعة التطورات الكبرى، ليس لدى السكان في سن العمل على المستوى المهني فحسب، بل كذلك لدى السكان البالغين ،على مستوى «الوضع العائلي»، وكذلك على مستوى «ممارسة الشعائر الدينية» أو «التصويت السياسي» بفضل مصادر أخرى، ذلك أنّ الفئات «الرسمية» لم تتغير كثيرًا منذ ثلاثين عامًا. يمكن إضافة مستوياتٍ أخرى. هذه الفئات ليست سكونيةً، بل تتغيّر ببطءٍ

76- انظر: Alain Chenu, Itinéraires professionnels d'ouvriers et d'employés (1968-1990) in C. Dubar et C. Gadéa (éd.) La promotion sociale en France, Lille, PU Septentrion, 1999, p.199 s.

وبمقادير ضئيلة. إنها متأخرةٌ دائمًا على الديناميات الاجتماعية. أحيانًا، «يجمّدها» مستخدموها الذين يحولونها إلى ضروب وصمٍ (الإقصاء على سبيل المثال)[77]. غير أنّها تحاول أحيانًا أن تأخذ بالاعتبار تطور التصريحات الفردية، لكن بتجميعها في مجموعاتٍ ذات دلالةٍ معترفٍ بها، أو استراتيجيةٍ للنشاط العام، في لحظةٍ معينة.

على وجه العموم، تطلق تسمية «الهويات الاجتماعية» على تلك المقولات المستخدمة في تصنيف التصريحات الفردية بأبعادٍ «موضوعيةٍ» توافق «حقول ممارسات». هكذا يمتلك كل فردٍ عدة هوياتٍ بمعنى «المنزلة» ضمن مقولاتٍ رسمية. ومنذ زمنٍ طويل، لدى الباحثين الاجتماعيين مشكلةٌ تتمثّل في معرفة إن كان هنالك هويةٌ رئيسية. يوجد في فرنسا مناصرون متحمسون للفئة الاجتماعية المهنية، فهي تمثّل ميزة الجمع بين فكرةٍ معيّنةٍ عن «الطبقة الاجتماعية» وبين تجميعٍ معقلنٍ لـ «المجموعات المهنية»، بوصفها راسخةً في بعدٍ هامٍّ من الوضع الاجتماعي (التطويعي): العمل الذي يوفّر دخلًا. لكنّ الجميع لا يفضّلون الدائرة المهنية: يمكن أن تمثّل الأسرة والدين والسياسة وأوقات

77- هذه هي الحال حين تصبح مقولة كلامٍ دارجٍ (أصلي) مقولةَ كلامٍ سياسيٍّ ثم حقوقيٍّ وتعود في الكلام الدارج على شكل تصنيف مقولات أشخاصٍ تجري مماثلتهم حقوقيًا. هذا مثالٌ نمطيٌّ لما جرى في فرنسا بالنسبة لمقولة الإقصاء بين مطلع الثمانينات ومنتصف التسعينات. هذا «التلاعب بالكلام» له مفاعيل مخيفةٌ على الهويات الشخصية.

الفراغ مجالاتٍ لا تقلّ شرعيةً للمماثلة «الرئيسية». والهوية الشخصية لا تقتصر على حصيلة هذه المماثلات الرسمية، بل على العكس من ذلك. في الواقع، كلّ شيءٍ يتعلّق بالمسرح الذي تُلعب فيه ألعاب المماثلة هذه، التي هي في الآن ذاته تلاعبٌ بالألفاظ وتحديثاتٌ للرابط الاجتماعي[78]: طالما أنّ الدولة ومؤسساتها تمثّل مبدأً موحِّدًا وبارزًا، تميل المقولات «الرسمية» إلى فرض منطقها والحدّ من التلاعب بالألفاظ، لكن ما إن تتعدّد مراكز السلطة وتتشتت حتى تسمح ضروبٌ متباينةٌ من المنطق بتعميم تلك التلاعبات بالألفاظ وتعدد «الوجوه الهوياتية»، ما يجعل الإبقاء على الهوية الشخصية أمرًا حرجًا.

هكذا، يكون استخدام مصطلح الهوية لدى الحديث عن الأشخاص إشكاليًا بالضرورة. المماثلة التي تدعى اجتماعيةً هي نمطيًا هويةٌ للغير لا تقتضي بأي حالٍ أن يستخدم الأشخاص المعنيون هذه المصطلحات «الرسمية» لتعريف أنفسهم بوصفهم «أشخاصًا خاصين»، سواءٌ في المحادثات الشائعة في مكان العمل أو التسلية، أو في المحادثات الحميمة مع مقرّبين أو حتى «مع

78- كتب جان فرانسوا ليوتار Jean-François Lyotard بصوابٍ بالغ: «مسألة الرابط الاجتماعي، بوصفها مسألةً، هي لعبة ألفاظ، لعبة التساؤل الذي يموقع من يطرحه وذاك الذي يوجَّه إليه والمدلول الذي يتساءل عنه: هذه المسألة هي بذلك رابطٌ اجتماعي» (La condition postmoderne, Paris, éd. de Minuit, 1977, p.32). هنا أيضًا، كان غوفمان طليعيًا حين جعل الحوار بين «الطبيعي» و«الموصوم» نموذجًا للهوية بوصفها لعبة مماثلةٍ واستراتيجية تمثيلٍ للذات وحفاظٍ على «ماء الوجه»، على الهوية الشخصية؛ انظر: Stigma, trad., éd. de Minuit, 1977 (1ère éd., 1961).

ذواتهم». يمكن أن تكون هذه السياقات الأخرى فرصةً لاستخدام كلماتٍ هوياتيةٍ[79] لا علاقة بينها وبين «المقولات الرسمية»، لكنّها تقدّم معلوماتٍ حول «عوالم اجتماعيةٍ» يقطن فيها أولئك الذين يعترفون بها بوصفها كذلك. إذا كان علم الاجتماع يريد الاستيلاء على السيرورات وفهم التغيرات (في الدائرة الخاصة والمهنية والرمزية...)، فهو لا يستطيع الاكتفاء بهذه المقولات المسماة بالاجتماعية، التي غالبًا ما ترمّز فقط أوضاعًا مؤقتةً أو حركاتٍ داخل مجاميع تعتبر دائمةً مسبقًا. عليه إجراء تحليلٍ اجتماعيٍّ لاستخدام الناس لمقولاتهم الخاصة، لطريقتهم النوعية في اختيار واستخدام كلماتٍ أتت من تجاربهم، سواءٌ عبر تفاعلاتهم اليومية الحالية أم عبر ذكريات تفاعلاتهم السابقة، واكتسبوها عبر تفكيرهم الشخصي.

أية أنماطٍ من الهوية الشخصية، التأملية منها والسردية؟

بالفعل، وبالنسبة إلى معظم الناس، يكون تحدث المرء عن حياته عمليةً بالغة الخطورة، حتى إذا كان يثق بمحادثه. يتعلّق الأمر، لا أكثر ولا أقل، بمناقشة واقع أنّ التاريخ الشخصي له معنىً (البعض يقولون: «ما الفائدة؟ ليس لذلك أهمية»)، وأنّه يمكن تتبّع بعض الدلائل، يمكن وضعها ضمن سرد (البعض يقولون: «لم يجرِ شيء»)، أي إدخال تشويقٍ إليه. هذا التشويق هو العلاقة التي

79- حول هذا المصطلح، انظر: Anne Marie Costalat-Founeau, Identité sociale et dynamique représentationnelle, Rennes, Presses Universitaires, 1997.

يقيمها المتحدّث، ليس بين الفقرات المتتالية للقصة نفسها («الحبكة» المهنية، الأسرية، الدينية...) فحسب، بل كذلك أحيانًا بين «خيوط» متباينةٍ لحياته (البعض يقولون: «أنا أعيد ربط الخيوط»). إذن، يتعلّق الأمر حقًا بالهوية الشخصية، لا التأملية في حقل ممارساتٍ محدّدٍ فحسب، بل كذلك الهوية السردية، بين مختلف الحقول. تتمثّل إحدى الوسائل التي يستخدمها بصورةٍ متزايدة الباحثون الاجتماعيون - وكذلك غيرهم - للوصول إلى هذه المواد في المقابلة السيَرية، سرد الحياة أو قصة الحياة[80]، التي تفترض إقامة علاقةٍ خاصةٍ بين الباحث والشخص الذي يعتبر حينذاك فاعلًا.

لا تصبح الهوية الشخصية سرديةً إلا حين توضع ضمن سرد. تصبح الذات الحميمة، التأملية، قصةً، ولادةً وحتى «ولادةً زمنية»[81] تؤدي إلى دلالةٍ ذاتيّةٍ للزمن، للذات كتاريخ، وذلك ضمن

80- حول التمييز بين «المقابلات السيَرية» و«قصص الحياة» و«سرديات الحياة»، انظر: Daniel Bertaux, Les récits de vie, Paris, Nathan, coll. "821" 1998. وكذلك المقالات التي جرى جمعها في العدد 1999-2/1 من مجلة Utinam، صفحة 223-300، المكرّس لأعمال أعضاء مختبر برانتان.

81- انظر: Adolfo Fernandez-Zoïla, Récits de vie et crises d'existence, Paris, L'Harmattan, 1999. يتضمّن هذا الكتاب حالاتٍ عديدةً لمرضى عبّروا في علاجاتٍ نفسيةٍ عن أزماتٍ هوياتيةٍ هي أيضًا أزماتٌ وجودية. وقد تطرّق إلى مسألةٍ ثلاثيةٍ هي مسألة الزمانيات والكلمات ونشاطات العمل عبر مفاهيم ناتجةٍ عن التحليل النفسي الوجودي (بينسفانجر Binswanger) وعن علم الألسنيات (باختين Bakhtine وبنفنيسته Benveniste) وعلم الترميز (ديلتي Dilthey وغادامر Gadamer ويوس Jaus وريكور).

«سرد النفس» وعبره. لا يعود الزمن «المتسلسل تاريخيًّا»، الخطي، القابل للقياس، هو الأهم، ولا حتى الزمن «المحسوب علميًّا»، النوعي، المعاش، الحدَثي، بل زمن الذاكرة الفعالة، التي تنتج معنىً لاتجاهٍ («خط حياة») ولمدلولٍ (فهمٍ حواري) في الآن ذاته. العثور على حبكة سردٍ يعني أن نفهم ونَنطق في لحظةٍ معينة من وجودنا ما هو الرابط بين مختلف التجارب ومختلف الحقول التي عشناها «بأنفسنا»، وكذلك في مختلف لحظات تاريخنا «الخاص». الهوية السردية بناءٌ واقعيٌّ لتنسيق تجارب الفاعل الهامة.

يمكن تركيز أحد مستويات تحليل السرد على «الكلمات الهوياتية»، المقولات ذات الصلة بالتجربة، في كلٍّ من دوائر الوجود التي يقرّر الفاعل التطرّق إليها. حينذاك، نستطيع فهم كيف بنى الفاعل ذاتيًا «عوالم» لها معنىً بالنسبة إليه ويمكن له أن يموضع نفسه فيها: عوالم مهنيةٌ أو ثقافيةٌ أو دينيةٌ أو سياسيةٌ، الخ. وهو يعبّر عن هذه «العوالم المعاشة» ويعيد بناءها ضمن التفاعل مع «غريب» ليس جزءًا من فضاء الفرد الحميم. وهي تفترض تأملًا، وكذلك استخدام كلماتٍ «ناقلة»، مقولاتٍ مستعارةٍ من سجلّ خطابٍ وحججٍ قابلٍ لأن يقوم مقام الحامل لمنطقٍ استدلالي[82] يمكن أن يفهمه محادثٌ ليس من المقربين منه ويريد إقناعه. يمكن بذلك للباحث أن يصنّف ليس الأشخاص بوصفهم فاعلين

82- نجد شرحًا لهذا المفهوم، بالصلة مع مفهوم عوالم المعتقدات، في كتاب: D. Demazière et C. Dubar, Analyser les entretiens biographiques, op. cit., chap. 4.

فريدين، بل أنماطًا من المقولات والحجج، «أنظمةً مقولاتية» و«عوالم معتقدات»، أشكالًا للكلام يمكن جمعها في فئاتٍ وتفسيرها بوصفها أشكالًا هوياتية. ليست لهذه العمليات أية علاقةٍ مع وسم الأشخاص في خانات تصنيف[83]، ناهيك عن «تصنيفٍ وفق الطباع» أو «تصنيفٍ للشخصيات وفق النماذج». لا يمكن لكلّ شخصٍ، بوصفه فاعلًا، أن يختزل إلى «منزلةٍ» في تصنيف، أيًا كان هذا التصنيف. فهو بالتعريف قابلٌ دائمًا لأن يتغير ويعدّل نفسه بنفسه (بمساعدة شخصٍ حيادي) ويتطور ويتحول، الخ. يعمل علم الاجتماع الإدراكي والتحليلي عبر «تنميط» الخطاب والأشكال الكلامية في حقولٍ يحددها النشاط، لكن ما يجري تنميطه هو الأشكال (الاستدلالية أو الكلامية أو الرمزية) وليس الفاعلين.

تحليل التصنيفات أساسيٌّ لالتقاط هذه الأشكال. وهو يقتضي القدرة على فهم الألاعيب المعقدة بين المقولات الرسمية المستعارة من «خطابات الآخر» وبين المقولات الأصلية التي ينتجها الأشخاص في تفاعلهم. كلما ابتعدت التصنيفات «الأصلية» عن المقولات «الرسمية» وكلما ابتعدت «ضروب المنطق» المعبر عنها عن «النماذج» المعتادة لدى الباحثين، كلما

83- أشاطر بالكامل الموقف الذي طوّرته دومينيك شنابر انطلاقًا من تفسيرها لأعمال فيبر في كتاب: La compréhension sociologique, Paris, PUF, coll. "Le lien social" 1999. فالتصنيفات الاستقرائية ليست تصنيفاتٍ استنتاجيةً لأنّه لا يمكن اختزال تصنيفات الفاعلين في فئاتٍ رسمية. الطريقة النموذجية لدى فيبر لا تصنّف الأفراد، بل تميّز أشكالًا رمزية.

كان التحليل معقدًا. من وجهة نظري، أعتبر أنّ الإدراك المتواتر نوعًا ما لتشظي وتنوع وتغاير الأشكال الكلامية والاستدلالية[84] مؤشّرٌ على فقدان المقولات والنماذج السابقة لشرعيتها، وكشفٌ لأزمة طرائق المماثلة وبالتالي أزمة الأشكال الهوياتية «للغير»، وكذلك «للذات». ينبغي محاولة العثور على الأسباب.

يعود السبب الأول إلى صعوبة إسقاط المرء لنفسه في مستقبلٍ أصبح، بالنسبة للعديد من «الشباب» خصوصًا، معتمًا ومقلقلًا معًا. وما يدعوه ريكور[85] «ابتعاد آفاق الانتظار» ليس مجرد مفعولٍ للسياق الاقتصادي أو لتحولات سوق العمل، بل هو أيضًا نتاج غياب المشاريع الجماعية و«القضايا» التي يتماهى المرء معها والمعالم الرمزية. بذلك، يصبح «التموضع» بأسلوبٍ ذي دلالةٍ في الحقل الديني أو السياسي أمرًا بالغ الصعوبة. يضاف إلى ذلك غالبًا ما يدعوه المؤلّف نفسه «انكماش فضاء التجربة»، صعوبة الاستحواذ على «تقاليد» تعتبر غير ذات أهميةٍ أو باليةً، وبالتالي صعوبة «إكساب معنى» لتفاعلاتٍ مع الآخرين. إثر ذلك، تكون تسوية المرء المزدوجة مع غيره ومع نفسه سيئةً، إذ يفتقر للكلمات ليجعلها تعمل فيحال كلّ شخصٍ إلى الإدارة الضيقة لحياته اليومية وإلى مماثلاتٍ بالغة الحرْفية، متباينةٍ ومتشظية.

84- يوجد مثالٌ تحليليٌّ جميلٌ لهذا التعقيد في بحث شانتال نيكول درانكور Chantal Nicole-Drancourt, Le labyrinthe de l'insertion, Paris, La Documentation française, 1990.

85- انظر: Paul Ricœur, Temps et récit, III, Paris, Seuil, p. 422.

يعود السبب الثاني إلى أنّ التقسيمات السابقة إلى «فضاءاتٍ» و«حقباتٍ» معبّرةٍ لم تعد عمليانية. هذه هي على سبيل المثال حال العديد من السير المهنية لدى النساء. فالفصل بين دائرة العمل «العامة» ودائرة الأسرة «الخاصة» مستحيل النقاش تمامًا. بل إنّ هذين «المجالين» المزعومين يخضعان أحيانًا لسيطرة دائرةٍ ثالثة، مخبأةٍ أكثر، يكاد يتعذّر الكلام عنها، تدعى «تحقيق الذات» أو «خيار الحياة» أو أيضًا الاستقلالية أو الإدارة الذاتية الشخصية. ماذا يمكن فعله بصدد ذلك؟ ليس هنالك سوى مخرجٍ أمام الباحثين الاجتماعيين الراغبين في فهم معنى هذه الصيغ: أخذ الأمور على محمل الجد، تحليل هذه العلامات على الذاتية في الخطاب وإدراك احتمال إبطال أشكالٍ هوياتيةٍ معتادةٍ عبر بروز نوعٍ جديدٍ من المنطق يعترض «الدوائر» التقليدية، منطق هويةٍ شخصية، ذاتيةٍ بقدر ما هي مقلقلة...

لا شيء يمنع من البحث مسبقًا عن التصنيفات ذات الصلة وضروب المنطق الملازمة لهذه الهوية الشخصية. لا شيء يمنع من مقارنة تصنيفاتٍ وحججٍ مختلفة. لا شيء يعارض مشروع اكتشاف أنماط هوياتٍ شخصية انطلاقًا من تحليلٍ دلاليّ، يتقاطع مع أشكال التأملية وأشكال السرد. لكن هنالك مشكلتان يجب حلّهما: الأولى هي مشكلة النفاذ إلى مواد ذات دلالة. وبالفعل، ففي معظم الأحيان، تعتبر هذه المواد ضمن الأمور الحميمة، والفرص قليلةٌ في أن يكون الباحث الاجتماعي مستقبلًا لتعبيراتها

الأكثر صلةً: إنه «المجال المحفوظ» للأطباء السريريين، للأطباء «النفسيين». غالبًا ما لا تكون الصلة وثيقةً بين جوابٍ ردًا على باحثٍ اجتماعيٍّ يسعى إلى مقابلاتٍ وبين ما يقال لطبيبٍ «نفسي» قدِم المرء طوعًا لاستشارته. يجري تصوّر الهوية بوصفها الأمر الأكثر حميميةً وشخصية. تنسَب العلاقة السريرية[86] عمومًا إلى مجال العلاج. والأمر لا يقتصر على عدم سرد الحياة الحميمة لأيٍّ كان، بل إنّ المرء لا يسردها إلا حين لا تكون بخير ولمعالجين. بالتالي، من غير المحتمل أن يتمكّن الباحثون الاجتماعيون بسهولةٍ من تلقي مواد ذات صلة. من جانبٍ آخر، هل هم مؤهلون لذلك؟ إذن، فإنّ إدراك الباحثين الاجتماعيين للهوية الشخصية ليس أمرًا بديهيًا اليوم. أليس هذا أحد أسباب اعتبار بعضهم لها وهمًا؟ أليس هذا هو السبب في أننا لا نزال حتى الآن نجد كل هذه الإدانة النقدية لـ «نفسنة الحياة الاجتماعية»[87] من جانب باحثين

86- من هنا التباس تسمية «علم الاجتماع السريري» الذي يطالب به باحثون اجتماعيون يزعمون أنهم لا يستبقون من هذا المصطلح إلا مظهر «الفرادة» دون أن يشركوا به المظهر «العلاجي». ينبغي هنا إثارة تاريخٍ لعلم الاجتماع النفسي، لاسيما في فرنسا، لفهم أصول وتطورات هذا الموقف غير القابل للفصل عن إجراء تدخّلٍ، لاسيما في المنظمات.

87- هذا التعبير مزدوج المعنى: فهو قد يعني، وهذا يبدو لي غير قابلٍ للنقاش، أنّ علم النفس مخزنٌ للموارد للكلام عن الهوية الشخصية، وأخذ بالتالي يكتسح الحياة الاجتماعية أكثر فأكثر. كما يمكن أن يعني، وهو ما أنكره، أنّ تفسير الوقائع الهوياتية أصبح من واجب علم النفس بوصفه نظامًا. يبدو لي أنّ مشاريع اجتماعيةً تاريخيةً واجتماعيةً أنتروبولوجية، مثلما حاولتُ تطويرها، تستطيع وحدها إتاحة فهم لماذا أصبحت «الهوية» مجتاحةً إلى هذه الدرجة.

اجتماعيين لم يبرهنوا بعد على أية كفاءةٍ في المجال النفسي؟ إنها على كل حالٍ فرضيةٌ ينبغي اختبارها. لكن لا يمكن الخلط بين طرائق المماثلة وبين انتماءاتٍ أو «طباع» ثابتة. تحديد تصورٍ معيّنٍ للأشكال الهوياتية، عبر إنتاجٍ تعبيريٍّ أو أكثر لدى شخصٍ ما، لا يعني «تعريفه» بوصفه فاعلًا وفرض تصنيفٍ عليه، أيًا كان هذا التصنيف. إنه يعني فهم كيف يولّد «وضعٌ معاش» أو «قصةٌ نمطية» في لحظةٍ معينةٍ أسلوبًا في تعريف المرء لنفسه وتعريف الآخرين، وبالتالي إظهار أنّ هذا الأسلوب في القول يمكن أن يتغيّر ما إن يتغيّر الوضع. الهوية الشخصية سيرورةٌ وتاريخٌ ومغامرةٌ، ولا شيء يسمح بتثبيتها في لحظةٍ ما من السيرة الذاتية[88].

أية أشكالٍ للتعبير عن الذاتية؟

تمسّ هذه المقاربة عن قربٍ مسألة الزمانيات. فالتاريخ الشخصي المسرود لا يخصّ فقط «النشوء الزمني الترتيبي» وترتيب زمنٍ في الذاكرة، بل يمكن أيضًا أن يخصّ ما دعاه بعض المحللين النفسيين تاريخانية السرد، «حبكته الذاتية الحميمة»[89]،

88- الأمر مغايرٌ بالنسبة للأموات. وكما كتب سارتر في مطلع كتاب: L'idiot de la famille، «ندخل ميتًا مثلما ندخل طاحونة». لن يعود هنالك أحداثٌ قابلةٌ لإثارة تغيّراتٍ هوياتية. لكننا سنطرح حينذاك مسألة اختيار «القِطَع الهوياتية» الذي سيقوم به راوي السيرة لبناء قصته من تلك التي اختار «وضعها في سرد»، انظر:

L'idiot de la famille, Gustave Flaubert de 1821 à 1857, Paris, Gallimard, 1971.

89- ابتكر لودفيغ بينسفانجر (1881-1966) Ludwig Binswanger مفهوم التاريخانية؛ انظر: Introduction à l'analyse existentielle, Paris, éd. de Minuit, 1971 (1ère éd., =

أثر حواره الداخلي، «بين الذات والنفس»، في الدائرة الخاصة. العلاقة بين مكوّنيْ الهوية الشخصية هي العلاقة التي تربط في لحظةٍ معيّنة مختلف دوائر الوجود، مختلف مماثلات الذات «عبر الغير» واللحظات المتتالية للوجود نفسه، المماثلات المتغيرة للذات «عبر الذات». يمكن أن تجري هذه التسوية المزدوجة بعدة أساليب نمطية، تولّد عدة تمثّلاتٍ هوياتيةٍ تشكّل محاولاتٍ لإدارة علاقات المرء مع الآخرين ومع الذات في الزمن[90].

تتقاطع هاتان التسويتان تقاطعًا كبيرًا مع مكونيْ سرد الذات وفق ريكور: ذاتية الكائن بوصفها «وحدة الذات» عبر مختلف «دوائر الوجود» واستمراريته بوصفها «استمرارًا للنفس» عبر مختلف «مراحل الحياة». هذه العلاقة الفضائية الزمانية هي التي تشكّل عقدة الهوية الشخصية وتصبح إشكاليةً. إنها ذاتيةٌ دائمة البحث

= 1959). كان مؤسس التحليل النفسي الوجودي، وتلميذًا لهايدغر، وعرّف «التاريخانية» بالعبارات التالية: «تاريخٌ شخصي، داخلي، حياة المرء الحميمة، عبر كلمات ذاتيته». تراسل مع فرويد، وساهم في نشر مفهوم «العالم المعاش» (Umvelt) الذي يقتضي في رأيه «عدم توافق الذات مع النفس» وبالتالي بحثًا أبديًا عن الذات انطلاقًا من أحداثٍ زمنيةٍ تشكّل «النفس»؛ انظر: Fernandez-Zoïla, op. cit., p. 24-30.

90- كان التصوّر البدئي المعروض في الفصل الخامس من كتاب: La socialisation, op. cit., 1991 مختزلًا أكثر مما ينبغي. في الفصل العاشر من كتاب: Analyser les entretiens, op. cit.، قمنا دومازيير وأنا بتعقيد المخطط الأولي بالعبور إلى أشكال التعبير (المقولاتية والاستدلالية) التي تحيط بهذه التسوية المزدوجة. يتمثّل التصوّر المطروح هنا في أنّ الأشكال (الثقافية والمجتمعية والتأملية والسردية) تدخل في تسوياتٍ معقدةٍ تتعلق بالسياق وباللحظة السيرية المعتبرة.

عن نفسها، لغزٌ ينبغي دائمًا حلّه، سيرورةٌ غير منجزة على الدوام. لم يعد الأمر هنا يتعلّق بـ «بناء عوالم معاشة» ولا حتى بـ «مساراتٍ داخل العوالم» بل بـ «تفسيرٍ للذات على يد النفس»، حبكة السرد السيري، «بين التاريخ والخيال»[91].

وبالفعل، تحتاج الهوية الشخصية باستمرار إلى أن تفسَّر وتفَكّ رموزها وتحكى. فمثلما اكتشف فرويد، «الأنا ليست واحدا»، الفرد ليس هذا «الإنسان الكامل والعقلاني» الذي تلتمسه الفلسفة المثالية، سواءٌ تعلّق الأمر بالكوجيتو الديكارتي أو بالأنا المتسامية الكانطية أو بالإنسان الاقتصادي homo ieconomicus السميثي*. الأنا هي بالأحرى «تكتلٌ من أجزاءٍ تقوم بينها علاقاتٌ مقلقلة»[92] لا يسهل التقاط وحدتها ولا استمراريتها الزمانية. لذا، تكون سرديات الحياة في الآن ذاته «مواد» بالغة الثراء وغالبًا أيضًا مخيبة

91- انظر: Paul Ricœur, Soi-même comme un autre, Paris, Seuil, 1990. يأتي مفهوم الهوية السردية بدايةً في عمل ريكور كخلاصةٍ لتاريخه العظيم للسرد، وهو أيضًا تساؤلٌ حول الزمن، انظر: Temps et récit, III, Paris, Seuil, 1985, p. 435-490.
ثم يعود إليه ثانيةً ويشرحه مطولًا في كتابه الأساسي للعام 1990 حول هذه الأطروحة: «فهم الذات هو تفسيرٌ يجد في السرد تأملًا مفضلًا؛ يستعير هذا الأخير من التاريخ بقدر ما يستعير من الخيال، جاعلًا تاريخ حياةٍ تاريخًا خياليًا، أو إذا أردنا خيالًا تاريخيًا» (مصدر سبق ذكره، 1990، ص 138).

* نسبةً إلى ديكارت والفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (م) والعالم الاقتصادي آدم سميث (1723-1790) على التوالي (م).

92- انظر: Fernandez-Zoïla, op. cit., p. 66. الأرجح أنّ هذه التجزئة المتزايدة التي تثيرها الأزمات الهوياتية / الوجودية هي التي تجعل اليوم مسألة الهوية الشخصية حيويةً ومكتسحةً إلى هذا الحدّ.

جدًا للأمل، وهي على كل حال «غريبة»[93] جدًا، على الأقل بالنسبة إلى أولئك الذين لم يصنعوها. فقبل التعبير بكلماتٍ ناقلةٍ (تهدف إلى التواصل) أو مرجعيةٍ (تهدف إلى التعيين والتصنيف والترتيب)، يستعير الكائن البشري كلماتٍ محليةً، شبه مزاجيةٍ (ما يدعوه لاكان «lalangue» ويحيل إلى الشغشغة). هذا التعبير مشبعٌ بالانفعالية، معجونٌ بالانفعالات ومحمّلٌ بـ «الرمز الأمومي»، ذاك الذي لا يفيد في التواصل (إلا مع النفس) ولا في العقلنة، بل فقط في العيش[94].

وجهة النظر هذه حول الهوية الشخصية هي التي تؤسس الأهمية الاستراتيجية للتعبير ولتوضيحه في تنظيرٍ محتملٍ لا يمكن أن يكون، مرةً أخرى، إلا متعدد الاختصاصات. إذا كان «الفاعل الذي يتعلّم» هو بدايةً «كائن كلمات»، «فاعلٌ يتكلّم»، فلأنّه قبل كل شيء «فاعل البيان»، علامة الفاعل في الجملة ثم في السرد

93- انظر: Olivier Schwartz, Le baroque des biographies, Cahiers de philosophie, numéro spécial, printemps 1990, p. 173 s.

94- يذكّر فرناندز زويلا بصوابٍ بالغٍ في كتابه أنّه بالنسبة لبنفنيسته على سبيل المثال (انظر: Problèmes de linguistique générale, Paris, Gallimard, 1966) «يفيد التعبير في العيش» قبل أن يفيد في التواصل. ما يدعوه هو نفسه «لحم اللغة» هو هذا المستوى «المحلّي»، المشبع بالانفعالية، الذي يشكّل «عنصرًا نعيش فيه» لا «أداةً للتواصل». هذا أيضًا ما نظّره مطولًا كاسيريه Cassirer.

(انظر: La philosophie des formes symboliques, 1: Le langage, Paris, éd. de Minuit, 1972, 1ère éd. 1923) بوساطة تصوّرٍ «نموذجي» للتعبير، معارضٍ بعمقٍ للنظرية «التمثيلية» للحس العام الذي يمثّل غالبًا عقبةً كأداء أمام فهم الذاتية، انظر Demazière et Dubar, op. cit., chap. 3.

الذي يكون «حواريًا» بالضرورة، مثلما رأى بنفنيسته جيدًا. هذا هو السبب في أنّنا حين نريد التحدث عن الهوية الشخصية، ننجرّ بالضرورة في دوّامةٍ صاعدةٍ من استخدام الضمائر[95] الذي يرغمنا على تمييز الأنا عن الذات، ثم الذات عن النفس، دون أن ننسى أبدًا الوجود الحاسم للـ «أنت» (بما أنّ كل تعبيرٍ، حتى الداخليّ منه، هو حواريّ). يمكن أن تكون هذه «الأنت» أو لا تكون وسيطًا بين «الذات» و«النفس»، باعتبار أنهما كلاهما ضميران منعكسان. هكذا تندرج الصلة بالآخر في جوهر بيان الفاعل. تشكّل إجراءات البيان هذه نواقل للتعبير عن الذاتية في الكلام. وهي تشير إلى وجود التأملية والسردية عبر «عوالم مفرداتية» هي تمثّلاتٌ لكلماتٍ متشاركةٍ منهجيًا وقابلةٍ للقياس إحصائيًا. هكذا تسمح علاماتٌ متمايزةٌ ويمكن التقاطها[96] بتمييز أشكالٍ استدلاليةٍ

95- عثرتُ على هذا المصطلح في مقالٍ قديم لفالون الذي كتب: «التمييزات في الكلام عبر الضمائر تساعد على ترقية الأنا نحو حالة الفرد الذي يتخذ موقعًا، بوصفه فاعلًا، بين آخرين» (Enfance، عدد خاص، 1963، ص 94). وعثرتُ مجددًا على هذا المصطلح في نص جان بيير بوتينيه الذي نشر في: Traité des sciences et techniques de la formation, Paris, Dunod, 1999, p.187. هذا التضخّم لاستخدام الضمائر في الخطابات (الذات، النفس، أنا نفسي، الخ) يظهر وفق هذا الكاتب «المكانة التي احتلتها الفردانية» في الحقبة الأخيرة لكن أيضًا «المخاطر المرتبطة بها»، لاسيما حين تكون فرص تطبيق التأملية نادرةً أو غير موجودة.

96- هذه العلامات التعبيرية، التي تشهد على نوعٍ «سيري»، يمكن التقاطها عبر تحليلٍ من النمط المفرداتي يأخذ بالاعتبار الورود المشترك، انظر: Paul Wald, Classes d'énoncés, dimensions modales et catégories sociales dans ALCESTE, Utinam, numéro spécial Printemps, 1999-1/2, p. 303-324.

انطلاقًا من الكلمات المستخدمة وورودها المشترك. إنّ بول ريكور محقٌ بصدد الأشكال السردية مثلما هو مارك أوجيه محقٌ بصدد الأشكال الرمزية، حين يربطان ربطًا وثيقًا «التشكيل التأملي للهوية الشخصية» مع «التشكيل المتبادل للغيرية» والنفاذ إلى «شكلٍ استدلاليٍّ نوعي» يظهر «وجود الفاعل في الكلام». هذه هي الأشكال الهوياتية التي ينبغي أن يسمح تحليلٌ اجتماعيٌّ دلاليٌّ بإبرازها انطلاقًا من متونٍ ذات دلالةٍ لنصوصٍ تعتبر خطاباتٍ ذاتية.

«العلاقة بالآخر» هي حقًا في جوهر سيرورة الهوية الشخصية، مثلما هي في الحياة الخاصة والعلاقات بين الثقافات[97]. وفي حين أنّ الأشكال الثقافية (الأنا الاسمية) والمجتمعية (الأنا المطوّعة) لمماثلة الذات مصنّفة، وأحيانًا موصومة «عبر الغير» انطلاقًا من مؤسساتٍ مغفلة، تتبعها في ذلك أحيانًا شخصياتٌ حبيسةٌ لأدوارٍ (الأغيار المعممون لدى ميد)، فإنّ الأشكال التأملية والسردية (الهويات «للذات») هي نتاج الفاعلين أنفسهم بفضل توسّط فاعلين آخرين (الأغيار المهمون لدى ميد). هذه العلاقة بين الأفراد هي التي تسمح ببروز الهوية الشخصية، انطلاقًا من ضروب

97- انظر: Dominique Schnapper, La relation à l'autre, Paris, Gallimard, 1998.
يظهر هذا الكتاب جيدًا كيف تكون ممارسة الحوار بين الثقافات وتجاوز ضروب المنطق الجماعاتي والنفاذ إلى تصورٍ «مفتوحٍ» للمواطنة شروطًا كي تتمكّن الفردانية المعاصرة من تجنّب تراجعٍ نحو الانغلاق التعصّبي وكذلك تجنب هروبٍ إلى الأمام نحو التنافسيّ العدواني. بذلك، تكون الفردانية حقًا سيرورةً مزدوجةً عالقةً بين فخّ النحن الجماعاتية والأنا مطلقة القوة.

العناية الرؤوم التي تقدّمها الأم لرضيعها وصولًا إلى العلاقات الغرامية التي تتجاوز وتصعّد علاقة الارتباط لتجعل منها علاقة اعترافٍ متبادلٍ وأصيل، ضمن الرضا المتبادل والاحترام المطلق. إنّ جوهر هذه السيرورة العلائقية هو حقًا في البداية الاستبطان الفعال للآخر في الذات، وفي الوقت نفسه الاعتراف بـ «النفس كآخر» في مركز السيرورة السيرية الحميمة، وسيط الـ «هو أو هي» (ويكون أحيانًا «أنت») بين النفس التأملية («أن يكون لدى المرء من يتحدث إليه») والذات السردية (سرد المرء لتاريخه انطلاقًا من الآخر)، في مشروع حياةٍ مشتركة. وفق ريكور، يمثّل هذا «المقصد للحياة الحقيقية مع الآخر ومن أجل الآخر» النصف الأول من تعريف الهوية السردية.

لكنّ ريكور يضيف إلى تعريفه «في المؤسسات العادلة»[98]. وبالفعل، لا يمكن لمقصد «الحياة الحقيقية»، حتى «مع الآخر ومن أجله» أن يكفي تمامًا لبناء هويةٍ شخصيةٍ تندرج في الديمومة.

98- توجد العبارة في كتاب: Ricœur, Soi-même comme un autre, op. cit., p. 335. وهي تنتج عن الفكرة القائلة إنّ تفسير المرء لذاته كـ «قراءةٍ لنص حياته» غير قابلٍ للفصل عن «غايةٍ أخلاقيةٍ» توجد في صميم العلاقة بالآخر بوصفه «صنوًا» يتطلب «تبادلية الاحترام المتبادل» وكذلك «المداولة في الفضاء العام» الذي يسمح بالمضي «أبعد من المواجهة» وبربط الحقوق («تلقي المرء لحصته») بالالتزامات («المشاركة»). وفق ريكور، معيار التبادلية، قاعدة العدالة والحكمة العملية («الاقتناع والاحترام والنزاع والمصالحة»)، هي مكونات الذات السردية التي تسمح بالاستدلال على «الكونيّ في السياق» عبر السرد وداخله (المصدر السابق، ص 199-236).

فهذا التمثّل للأشكال الهوياتية الذي يضع في المركز الذات السردية ينبغي أن يتمفصل ويستنتج استمرارية تاريخٍ، بالعلاقة مع وحدة مشروع حياة، وعلى الأقل «قناعةٍ رمزية»، أي «معتقدٍ شخصي». هذا هو السبب في أنّ «النحن التطويعية» لا تستطيع اختزال نفسها إلى شكل السوق المحض. «التطويعي» لا يختزل إلى «الاقتصادي»، إلى مصلحة القوي الذي يسحق الضعفاء، إلى «حرية الثعلب الحر في قنّ الدجاج الحر» (ماركس). كما أنه ليس مجرد تراتبيةٍ من المواقع الاقتصادية، من «رؤوس الأموال» القابلة للتحويل في ما بينها. إنّه مصنوعٌ أيضًا من قواعد ومؤسساتٍ ترتكز إلى مبدأ العدالة[99]. يتوجب على المؤسسات، لاسيما وأنها لم تعد «جماعاتية»، أن تكون عادلة[100]، أي أن تحمي الضعفاء من الأقوياء وتعيد توزيع الثروات وفق مبادئ أخلاقيةٍ يمكن معاقبة عدم

99- إنها نقطةٌ أساسيةٌ في جوهر السجالات واللايقينيات الحالية: عجز الدول الديمقراطية في مواجهة ممارساتٍ تعتبر «غير عادلة» من قبل العدد الأكبر (التسريح بالجملة مع تحقيق الأرباح الهائلة على سبيل المثال) هو أحد أسباب «تفكيك الماسسة»، حتى النسبي، الملاحظ مراتٍ عديدةً في تحليلات السياسات الأسرية أو الاجتماعية أو القضائية.

100- هذا هو السبب في أنّ السجالات بصدد كتاب جون راولز John Rawls, Théorie de la justice, Paris, Gallimard, 1992 (1ère éd., 1982) كانت متحمسةً إلى هذا الحد: فاختزال العدالة إلى المساواة يفترض أنّ الفروقات بين الأكثر ثراءً والأكثر فقرًا قابلةٌ للتبرير العقلاني (الأخلاقي وليس الاقتصادي فحسب)، والحال ليست كذلك على ما يبدو في العالم الحالي الذي أصبحت التفاوتات فيه هائلة (نسبة 1 إلى 74 بين العشرة بالمائة الأكثر ثراءً والعشرة بالمائة الأكثر فقرًا) وأخذت تتزايد مجددًا اعتبارًا من الثمانينات.

احترامها، انتخابيًا وجزائيًا، حين تخلّ بالقانون. «التطويعي» هو ديمقراطيةٌ تضامنيةٌ ينبغي ألا يكون السياسي فيها مرغوبًا ومؤيدًا من قِبل العدد الأكبر فحسب، بل لا يمكن بناؤها دون مشاركة العدد الأكبر. هنا تأخذ مكانها مسألة الالتزامات الشخصية التي رأينا إلى أيّ مدىً أصبحت إشكاليةً ومتلاشيةً وقابلةً للمراجعة ومتباعدةً في الحقبة الأخيرة (انظر الفصل الرابع).

فالآخر لا يختزل بـ «المقرّبين جدًا»، كما أنّ التطويعي ليس اختزال العالم إلى العلاقات الخاصة، الأسرية وحتى الغرامية. الانفتاح على الآخر هو أيضًا الانفتاح على العالم الذي أصبح يعادل الإنسانية بأكملها. بالنسبة للعديدين، يتخذ هذا الانفتاح بدايةً شكل رفض: رفض العنصرية والبؤس والمهانة، رفض كل أشكال المركزية الإثنية الكارهة للأجانب. ترتبط «الالتزامات الجديدة» المتكاملة والهادفة والمسوقة إعلاميًا ارتباطًا مرئيًا مع الهوية السردية، فهي تسمح برواية معارك - أو على الأقل قناعاتٍ - ضد العنصرية، ضد ظلم الطرد والتسريحات التعسفية، ضد الإقصاءات (انظر الفصل الرابع). هذا الانفتاح هو أيضًا رابطٌ اجتماعي بمعنىً جديد: ليس مجرد دفاعٍ عن «جماعة» المرء ضد الآخرين، بل لقاء «الآخر»، الدفاع عن كرامته، لاسيما حين يتعرض للإنكار بوصفه شخصًا ويتعرض للإهانة والاحتقار[101].

101- حين سأل تلاميذ يسوع سيدهم: «يا معلم، من هو قريبي؟»، أجاب بمثال «السامري الصالح»، انظر إنجيل لوقا، 10، 29-30. إنه «غريبٌ، ملحد» تعرّف في الرجل نصف الميت على قريبه.

انطواء المرء على ذاته، على شرنقته الحميمة، على جماعته «الثقافية» ليس «شخصيًا» أصيلًا، على الأقل في الشكل السردي وغايته الأخلاقية: كي يعبّر عن نفسه كفاعل، عليه التمكن من الاعتراف بذاته ومن دفع الآخرين للاعتراف به بوصفه كائنًا أخلاقيًا، وبصورةٍ متزايدة ككائنٍ بشريٍّ ينتمي رمزيًا إلى البشرية بأكملها لا لما يعتقد أنّه الجماعة «الخاصة به» فحسب. رهان هذا التمثّل المركز على الهوية السردية هو السعي إلى مجيء «إنسانيةٍ كونية»، حتى لو كان ذلك بأدنى الحدود وعبر دروبٍ متعددة، وذلك عبر التزامٍ إنسانيٍّ على سبيل المثال[102].

لذا، لا يمكن للهوية الشخصية أن تعبر عن نفسها دون أي لجوءٍ لهذا النمط الأخير من التعبير الذي يدعوه بنفنيسته ما فوق إحالي ويستند إلى كلماتٍ - قيم، إلى معايير أخلاقيةٍ وقواعد عدالة. تبرير العمل الذي نقوم به، الوظيفة التي نمارسها، خياراتنا في الحياة الخاصة، وربما تصويتنا أو انتماءاتنا الإرادية، تعني الإحالة إلى أمرٍ آخر لا هو سياقاتٌ مرغِمة («لم يكن لديّ خيار»)، ولا صدفٌ غير مسيطرٍ عليها («جرى الأمر هكذا»)، ولا سيطرةٌ مفروضة («كنت

102- في لحظة كتابتي لهذه السطور، تلقت منظمة «أطباء بلا حدود» جائزة نوبل للسلام. أليست تسمية «بلا حدود» إحدى العلامات التعبيرية الأكثر وضوحًا لتوجهٍ «تطويعي»؟ بالفعل، يمكن تعريف الاجتماعي «الجماعاتي» بحدوده مثلما يظهر ذلك الباحث الأنتروبولوجي فردريك بارث Frédéric Barth في نصٍّ جرت ترجمته مؤخرًا؛ انظر مقدمة كتاب: Ethnic group and boundaries: The Social Organization of Culture Difference, in F. Barth, Théories de l'ethnicité, PUF, 1995, p. 203-249.

مرغمًا»). ودون أن تستدعي هذه الإحالات بالضرورة «كلماتٍ كبيرة» (العدالة، الديمقراطية، التضامن...) أو «سردياتٍ كبيرة» (مسيحيون، شيوعيون، ليبراليون...)، فهي تتجذّر في قناعاتٍ تقوم مقام المعالم في التعبير بالكلمات عن الوجود «التطويعي». والحال أنه لابد من إدراك أنّ هذه الإحالات وهذه القناعات عصيةٌ على التعبير من جانب أولئك الذين لم يتعلموا لغة الذاتية، لغة القلب التي لا تستطيع إلا الترسخ في التجربة الشخصية وتعبيرها الذاتي.

لذا، فالفرضية النهائية لأزمة مواردَ تعبيريةٍ وكذلك إدراكيةٍ وأخلاقيةٍ وتأمليةٍ وسرديةٍ في الهوية الشخصية ينبغي صياغتها بوصفها بعدًا هامًا في أزمة الهويات. إنّ التساؤل الجذري إلى هذا الحدّ أو ذاك حول التصوّر السابق للأشكال الهوياتية التي يغلب عليها الجماعاتي و«للغير» في الدائرة الخاصة (الفصل الثاني) والدائرة المهنية (الفصل الثالث) في المماثلات الرمزية والأخلاقية والسياسية (الفصل الرابع) يعكّر بناء الهويات الشخصية (الفصل الخامس). وإذا كان صحيحًا أنّ «التعبير السردي عن الذاتية هو فتحٌ جديدٌ للبشر» وأنّ «لا أحد يعرف جيدًا تعليم الشباب كيف يعبّرون عن ذاتيّتهم»[103] فسياق السنوات الثلاثين المنصرمة لم يكن لصالح تطويرٍ جماعيٍّ ومشتركٍ لمعالم جديدةٍ ومشاريع جديدةٍ تسمح بتجنّب البديل بين الانطواء الجماعاتي العدواني والفردانية

103- هذه الاقتباسات مستقاة من فرنانديز زويلا، مصدر سبق ذكره، صفحة 196 و207.

الاقتصادية الوقحة. كما أنّ عودة النشاطات الجماعية[104] التي يسيطر عليها التطويعي وبروز الانشغالات الفلسفية[105] مؤخرًا هي علاماتٌ مشجّعةٌ لبحثٍ عن مرجعياتٍ جماعيةٍ وشخصية، تنعدم دونها الموارد الهوياتية. لكننا بعيدون عن رؤية شروط نفاذ الجميع إلى هذا النمط من الهويات مجتمعةً.

الخلاصة

لا يمكن لبناء الهوية الشخصية أن يتجنب مصادفة أزماتٍ لا تنتج بدايةً عن نقصٍ في الموارد الاقتصادية، بل عن بنية الذاتية الإنسانية نفسها ما إن تتحرّر من الأطر الجماعاتية. هذا هو الأمر، من الناحية السوسيولوجية، في أزمة الهويات، أيًا كان البعد المعني. إنّه هذا الانتقال الكبير، المقلقل دائمًا، المأسوي غالبًا، لكن أيضًا المحرِّر احتماليًا، من سيطرة روابط الجماعاتية - التي ترغِم وتحدّد وتسجن الذاتيات الفردية «العالقة» في مماثلاتٍ جماعيةٍ وصلات سيطرةٍ مخيفة (سيطرة الرجال على النساء والكبار على الصغار والزعماء كليي القدرة على المنفّذين الخاضعين، الخ.) والتي تمثّل غالبًا «هوياتٍ» وهميةً وملتبسة، لا

104- أفكّر في حركة كانون الأول / ديسمبر 1995 الاجتماعية، في تحركات العاطلين عن العمل في كانون الأول / ديسمبر 1997 وفي كلّ القمم الاجتماعية التي جمعت المناضلين المناهضين للعولمة.

105- يبدو لي أنّ تعدّد المقاهي الفلسفية الذي بدأ في نهاية الثمانينات لم يكن أكثر من نارٍ في هشيم.

بل قاتلة[106] - إلى العلاقات التطويعية التي تفردن وتفصل وتنتقي وأحيانًا تستغل وغالبًا تخيف لكنّها تجعل قيام ذاتيةٍ مستقلةٍ يدعوها البعض الحرية أمرًا ممكنًا. بناء المماثلات الشخصية، الذاتية، التعددية لا يعني غياب أو إلغاء كلّ ما هو جماعي، بل بناء نمطٍ آخر للجماعي، مغايرٍ للسابق، أكثر «تطويعية»، أي مختارٍ بحريةٍ ومنظّمٍ إراديًا في آن.

والحال أنّ هذا البناء لا يجري بصورةٍ حسنةٍ حاليًا، وأنّ الهويّات الشخصية تتعثّر في التغلب على أزماتها وإدارة مساراتها والتعبير عن معناها. بعد قرنين من الثورة الصناعية والثورة الفرنسية، لا تزال المجتمعات الحديثة تتعرض لأزماتٍ هوياتيةٍ، وليس لأزماتٍ اقتصاديةٍ واجتماعيةٍ فحسب. وهي تتظاهر في كل مجالات الحياة الاجتماعية وكل دوائر الوجود الشخصي: الأسرة والعلاقات الغرامية، التشغيل وعلاقات العمل، السياسة والعلاقات العامة. أجل، «المسألة الاجتماعية لم تحسم وينبغي بدايةً حسمها»[107]. هذا صحيحٌ تمامًا ومن الضروري وضعها في صميم

106- إنه لأمرٌ ذو دلالةٍ بالغة أن نذكر أنّه ابتداءً من التسعينات، جرى تكريس العديد من الكتب القادمة من كل الآفاق لمهاجمة هذه «الهويات» (الجماعية) بوصفها «أوهاما» (بايار J. F. Bayard) و«التباسات» (باليبار Balibar وفالرشتاين)، لا بل «هوياتٍ قاتلة» (أمين معلوف)؛ انظر المراجع في ثبت المراجع النهائي.

107- إنه موضوع كتاب جاك كوماي Jacques Commaille, Les nouveaux enjeux de la question sociale, Paris, Hachette, 1997، الذي يقدّم ثلاثة مقتضيات: 1/ إحياء البنى الوسيطة؛ 2/ إقامة أوروبا الاجتماعية؛ 3/ إعادة إطلاق السجال السياسي، انظر صفحة 138-144.

السياسات العامة (انظر الفصل الرابع). لكنّ كل «الحركات الاجتماعية» التي حاولت حل المسألة الاجتماعية بالثورة قد فشلت لأنها سقطت في أشكالٍ جماعاتيةٍ أصبحت شموليةً. لا يبقى إذن إلا هذه السيرورة البطيئة والمتعرّجة والمخيبة للآمال غالبًا، المتمثّلة في تطبيق سياساتٍ اجتماعيةٍ فعالةٍ مع تسهيل بناء فاعلين يتعلمون، وكذلك يتصرفون جماعيًا لترجمتها إلى انعتاقٍ شخصي.

لا يمكن اختزال هذا التحرّر إلى الإثراء الاقتصادي. فهو يفترض أيضًا النفاذ إلى شكلٍ للذاتية يتعثّر بناؤه، حتى حين يصبح ضغط الضرورات المادية أقل إزعاجًا. لقد حاول هذا الفصل توضيح الأسباب الرئيسية، مع إظهار الأزمات الحتمية. لكنّ هذه السيرورة التطويعية تسير قدمًا، والدليل الأوضح على ذلك هو الأزمات الشخصية للهوية، حتى إذا كان هذا الدليل قاسيًا. فليس هنالك ما يثير القلق أكثر من فاعلٍ لم يمر بأية أزمة. بين السير الذاتية المنشورة، بدا لي أحد الأمثلة نموذجيًا تمامًا ومقنعًا بالكامل. إنه مثال ابن عائلةٍ برجوازيةٍ كبيرةٍ سويسرية، عاش طويلًا «دون أية مشكلاتٍ أو نزاعٍ أو أزمةٍ على الإطلاق»، ووجد نفسه فجأةً مصابًا بداءٍ عضال. في نهاية عملٍ هائلٍ على ذاته، وبعد صياغة حياته في كلمات، وهو أمرٌ ضروريٌّ لاكتشاف معنى السرطان الذي أصيب به، ألّف كتابًا مليئًا بالعبر حول الأزمات الضرورية لنشوء الهوية الشخصية. إنها حالة فريتز

تسورن Fritz Zorn[108]. تظهر شهادته أفضل مما تفعل كل المواد التي جمعها الباحثون الاجتماعيون أنّ الأزمة هي حقًا ما يكشف الفاعل لنفسه ويرغمه على التفكير والتغيير والنضال «للنجاة» واختراع نفسه بنفسه، مع الآخرين. لا يمكن بناء الهوية الشخصية بطريقةٍ أخرى.

108- أعتبر شخصيًا كتاب فريتز تسورن Mars, Paris, Gallimard, 1977، أبلغ شهادةٍ عن الهوية الشخصية وأجمل برهانٍ على استقلالية المسائل الهوياتية، مسائل الذاتية، بالمقارنة مع المسائل الاقتصادية (مسائل «رؤوس الأموال» بكل تنوعاتها). إننا أمام رجلٍ نشأ في إحدى أرقى أسر زيوريخ البرجوازية، ابن مصرفي، ويعبّر عن الأزمة الوجودية الأكثر كثافةً، عن الآلام والمآسي الأكثر إيلامًا. تسيطر ثلاثة مواضيع على هذا الاعتراف المثير للاضطراب: غياب النزاع («قوقعةٌ حامية مكوّنة من الحميمية الأسرية»، صفحة 119)، الكمال (المتمثّل في الواقع في «عدم فعل شيء» أو فقط في «حسن السلوك») والطبيعية («إلى درجةٍ تكاد تكون منفّرة»، صفحة 100). سلسلةٌ من العواقب: اكتئاب («وحدةٌ ويأس»، صفحة 101؛ «تفتت أناي»، صفحة 106)، فرط إشباع («كان لديّ كل ما كنت أريده»، صفحة 139؛ «كنت دائمًا على ما يرام»، صفحة 144)، شعورٌ بالتخلي («الانتظار والأمل دائمًا»، صفحة 126؛ «لم أحب يومًا أحدًا»، صفحة 151)، وأخيرًا سرطان («الآن جاء دور الموت»، صفحة 150؛ «سرطان الروح الموروث عن التقليد الأسري»، صفحة 157؛ «أنا في جهنم»، صفحة 238). بدأ حينذاك في الوجود حين قرّر «كتابة حياته». في آخر السرد الذي أراده المؤلّف وتحمّل مسؤوليته وأحرزه ضد كل شيء، يصبح «ثوريًا» (صفحة 250): «الشيطان هو ملاذنا الوحيد ضد الله» (صفحة 258)؛ «أنا أشنّ حربًا شاملة» (صفحة 259).

الخلاصة العامة[1]

أزمة الهويات هي طريقةٌ للتعبير عن مجموعةٍ من السيرورات المتفاعلة وعن لحظتها التاريخية. السيرورة الأكثر عموميةً هي تلك التي تؤدي بالمجتمعات الموصوفة بأنها «حديثة» إلى تدميرٍ دائمٍ للأشكال الاجتماعية «الجماعاتية» القديمة لتُحلّ محلها أشكالًا اجتماعيةً جديدة، أطلقتُ عليها على خطى ماكس فيبر وصف «التطويعية». استندت هذه السيرورة كما توقع ماركس إلى تصوّرٍ جديدٍ لقوى الإنتاج وأدّت لأول مرةٍ في التاريخ، ومثلما رأى ذلك جيدًا نوربرت إلياس، إلى تفوقٍ كامنٍ لهوية «أنا» على هوية «نحن». تجري هذه السيرورة عبر «أزماتٍ» هي في الآن ذاته أزماتٌ شخصية، أزمات «أنا» متعلقة بها وأزماتٌ جماعية (اقتصادية واجتماعية ورمزية) لـ «نحن» مفككة، لا بل مدمَّرة.

1- وجهتُ إراديًا هذه الخلاصة في اتجاه انشغالات مختبر براتنان (UMR 8085 في المركز الوطني للدراسات العلمية CNRS)، لكنني أبقى وحدي مسؤولًا عن التفسيرات المطروحة في هذه الصفحات.

حاولتُ «متابعة» هذه الأزمات في مجالات المجتمع الفرنسي الثلاثة التي درسها الباحثون الاجتماعيون منذ الستينات أكثر من غيرها: الأسرة والعمل والحقل السياسي والديني. عبر التطرق للتغيرات التعليمية التي جرت في هذه الحقبة، ولاسيما إعادة التعريف الرسمية للتلاميذ بوصفهم فاعلين يتعلمون وسيتوجب عليهم أن يكونوا كذلك طيلة حياتهم، أعدتُ ربط هذا التوجه التعليمي الجديد بأزمات الهوية الشخصية التي تضع موضع التشكيك دوائر الوجود كافةً: العلاقات الغرامية والصلات في العمل والمعتقدات السياسية الدينية. قمتُ باختيار هذه المجالات ونظام العرض هذا لأنها بدت لي وجيهةً لفهم أزمات الهوية، القابلة للملاحظة تجريبيًا والمعاشة مأسويًا. عبر البقاء أقرب ما يكون من مشكلات الحياة اليومية لأكبر عددٍ من الناس، سعى هذا العرض إلى فهم الأسئلة التي يطرحها الأفراد حين تواجههم انقلابات العلاقات بين الجنسين وبين الطبقات وبين الأجيال، لكن كذلك حين يكونون في مواجهة تغير المؤسسات وقواعدها وعملها وعملائها.

هنالك نقطةٌ مشتركةٌ في كل الأزمات التي صادفناها في هذا الكتاب: إعادة النظر في الأشكال الجماعاتية للرابط الاجتماعي، وبصورةٍ أدق لتصوّرٍ قديمٍ للأشكال الهوياتية[2]، ذاك الذي كان

2- في الفصل الأول، استندَ اعتمادُ أربعة أساليب للمماثلة، أدعوها بالأشكال الهوياتية، إلى محاولةٍ تاريخيةٍ لجمع سيرورة الحضارة (إلياس) مع سيرورة العقلنة (فيبر) وسيرورة الصراع الطبقي (ماركس وانجلز).

يستند إلى تفوق المماثلات «الثقافية» و«المجتمعية» على المماثلات «التأملية» و«السردية». لقد تأزم التصوّر القديم، فهو لم يعد يكفي لتعريف الذات ولا لتعريف الآخرين، ليجد المرء نفسه، ليفهم العالم، وبصورةٍ خاصةٍ ليرتسم في المستقبل. كما أنّ هذه الأزمات ردود أفعالٍ على المقتضيات التطويعية الجديدة التالية: بناء المرء لهويته الشخصية، أن يكون نفسه، أن يحقق ذاته، أن يتمتع بالكفاءة والفاعلية، الخ. وقد جرى تعداد التأثيرات المزعزعة للذاتيات في إعادة النظر هذه وفي هذه المقتضيات في الحياة الخاصة أو المهنية أو في الفضاء العام. وهي لا تنفصل عن تحولات الصلات الاجتماعية وأشكال العلاقات بين الأشخاص، عن طرائق العلاقة بالآخر. وفي كلٍّ من العلاقات بين الرجال والنساء (وكذلك بين الآباء والأبناء) وأشكال الحياة الزواجية والأسرية والعلاقات بين أرباب العمل والعاملين بأجر (وكذلك بين المدمجين والمقصيين) وأشكال التشغيل والعمل والعلاقات بين الأفراد والمؤسسات وأشكال الحياة الخاصة، تميزت السنوات الأربعون الأخيرة في فرنسا كما خارجها بتحولاتٍ كبرى لم تستنفذ كل تأثيراتها بعد.

لقد جرى ربط تناقص حالات الزواج وتزايد حالات الطلاق وتنوع أشكال الحياة الخاصة بسيرورة انعتاق النساء وبالقلقلة المتزايدة في الأدوار الجنسانية والانتشار المتواصل لما دعاه الباحثون الاجتماعيون «الفردانية الأسرية». كما جرى ربط انفجار

البطالة وتحول أشكال العمل والعلاقات المهنية بتحركات رأس المال وبالتدمير الخلاّق لأشكال النشاطات الاقتصادية وبما يدعى بسيرورة العولمة. أما انهيار ممارسة الشعائر الدينية وانقلابات الصلات بالسياسي وبالمؤسسات، فقد ربطت بسيرورة العلمانية وبتحولات العالم الرمزي، لاسيما في ظل سيطرة وسائل الإعلام. في نهاية المطاف، تزعزعت «الهويات الجماعية» الموروثة عن الحقبة السابقة وتفككت، وأحيانًا تدمرت. يبدو أنّ الفردانية تنتصر في كل مكان.

لكن على الرغم من ذلك، لا تعني كل أشكال الفردنة (للحياة الخاصة والوظيفة والمعتقدات...) انتصارًا لا أدري كنهه لـ «الفرد» على «الجماعة». إنّ التعارض بين الفرد والجماعة يسمح أقل من أيّ وقتٍ مضى بفهم السيرورات الجارية والأزمات التي تثيرها. لا يحل الفرد محل الجماعة. ليس فقط لأنّه «لا توجد هويةٌ للأنا دون هويةٍ للنحن» (إلياس) لا اليوم ولا البارحة، بل كذلك لأنّ المطروح هو استبدال شكلٍ اجتماعيٍ بآخر، الانتقال من تدامجٍ يسيطر عليه «الجماعاتي» إلى تدامجٍ يسيطر عليه «التطويعي» (فيبر)، وأخيرًا لأنّ حركة القوى المنتجة تدفع إلى إعادة النظر في الصلات الاجتماعية والأشكال التاريخية للفردانية (ماركس). ربما كانت التقلبات وحالات سوء التفاهم والتشنجات بصدد مفهوم «التطويعي» هذا، الذي غالبًا ما يستبدل به «الحديث» في التعبير الدارج (حين لا يستبدل به «الليبرالي» أو «الرأسمالي»)،

هي التي تفاقم السجالات والانفعالات حول طبيعة السيرورات الجارية. ينبثق «التطويعي» بالتأكيد من قوىً إنتاجيةٍ جديدة، من توسع العلاقات السلعية، من التوسع العالمي للأسواق. لكنه يعني أيضًا انقلاب أشكال الرابط الاجتماعي والعلاقات الشخصية والمعاني الرمزية. كما أنّه يحمل الانعتاق الممكن من السلطة، وتطوير الديمقراطية التشاركية وتنظيمًا اجتماعيًا جديدًا. على سبيل المثال، فإنّ عجز السياسي في مواجهة ضروب منطق السوق ليس أمرًا طبيعيًا في الاجتماعي من النمط «التطويعي»، بل أحد انحرافاته. وهو يميز الأزمة الكبرى التي انتشرت في كل مكانٍ منذ فتح الحدود وعولمة رأس المال والأسواق المالية ورفع القيود عن النشاطات الاقتصادية والاستغلال المتزايد لقوى العمل الجديدة. يتمثل أحد الرهانات الحالية الكبرى حقًا في وضع القيود، التي لم يعد ممكنًا أن تكون قيود دولٍ فحسب، بل ينبغي أن يكون كذلك قيود تجمعاتٍ أوسع (أوروبا والتجمعات ذات النمط المماثل) ثم العالم، وينبغي أن يتضمن كل الفاعلين في مجالات الحياة الاجتماعية كافةً.

الفردنة تعني، كمونيًا، تفوقًا متزايدًا للأنا على النحن، المشاركة الفعالة للمواطنين في ما يخصهم، أخذ الهويات الشخصية في الاعتبار في القرارات الجماعية. يمكن أن نعتبر أننا لا نزال بعيدين جدًا عن إنجاز عن ذلك. لكنّها سيرورةٌ بطيئةٌ ومعقدةٌ ومقلقلة، تخصّ كل جيلٍ جديدٍ في المجرى الفردي والجماعي لتطويعه

الذي هو فردنةٌ أيضًا. اخترت التطرّق إلى مفهوم الهوية الشخصية هذا انطلاقًا من الأسلوب الذي ينبثق فيه بصعوبةٍ من أربعين عامًا من الأزمات في المجتمع الفرنسي. وقد عرّفته بوصفه هويةً شخصيةً لفاعلٍ يتعلم طيلة حياته وينشط مع الآخرين ليعيّن ميزتيه الأساسيتين. الميزة الأولى هي أن يكون ذاتيةً تتحقق باستمرار. لا يعني الطموح إلى الذاتية انتصار الأنانية المتَعية. تبنى الذاتية وتتطور داخل العلاقات بالآخر وعبرها. أن يكون المرء فاعلًا يعني أن يكون قادرًا على بناء علاقات اعترافٍ متبادلٍ طيلة حياته. أن يكون المرء فاعلًا يعني قبل كل شيء رفض صلات السيطرة والإخضاع والسلطة المفروضة تعسفيًا والاحتقار والإلحاق الشخصي، لذاته كما للآخرين. النساء هنّ اللواتي حفرن منذ ثلاثين عامًا الثغرات الأكثر عمقًا في صلات السيطرة، المميزة للأشكال الجماعاتية، تلك التي تستند منذ زمنٍ بعيدٍ إلى السيطرة الذكرية. وللتحرر منها والتمكن من عقد صلاتٍ غراميةٍ وتعاونيةٍ تكون في الآن ذاته متبادلةً ومزدهرةً مع الرجال، شنّت النساء معارك لم ينتصرن فيها بعد، لكنّها أثارت تقدّمًا ملحوظًا في مجال الذاتية، وربما في مجال الديمقراطية.

أن يكون المرء فاعلًا يعني أيضًا تمكنه من أن يكون فاعلًا في حياته الأسرية والمهنية والسياسية*. إنه يعني التمكن من الانخراط إراديًا في نشاطاتٍ جماعيةٍ قادرةٍ على تحسين مصيره ومصير

---

* وهي الميزة الثانية (م).

الأشخاص الأكثر عوزاً. هذه النشاطات «التطويعية» ليست دفاعيةً محضة، فهي تجمع بين المصالح والقيم، بين الفعالية والألفة، بين تطلّب النتائج وتجارب التضامن. الفاعلون الذين يتعلمون هم أيضًا ناشطون اجتماعيون يصبحون كذلك عبر التزاماتهم في أشكال نشاطٍ يريدون التمكن من التأثير فيها ونقاشها والتحكم فيها. هكذا يتزودون بفضل تجربتهم بقدراتٍ ذاتية، بتأمليةٍ وبأشكال تعبير، بمرجعياتٍ ومعالم، بقناعاتٍ وبحجج. هذه القدرات لا تكتسب وحدها بل بفضل أغيارٍ هامين يلعبون دورًا أساسيًا في بناء حميميةٍ شخصية، عبر العلاقات الغرامية التي تقتضي تطور التعبير الذاتي.

هذا التدريب للذاتية، لصلة الذات بالنفس، ينبغي أيضًا أن يخضع لتوسطٍ في الفضاء العام على يد أغيارٍ معممين يسمحون بالنفاذ إلى المواطنة. لقد أصبحت مسألة التوسّطات مركزيةً وحرجةً في آن، في كل مجالات الحياة الاجتماعية التي تتزايد تطويعيتها، أي أنها تخضع لتصورات فاعلين يتفاعلون في هذه الحقول. تبنى هذه الحقول جزئيًا على يد مؤسساتٍ وقواعد وعلاقات سلطة. المؤسسات لا تكون فقط إرغاماتٍ تفرض نفسها على الأفراد، بل هي أيضًا موارد يتوجب عليهم تعلّم تحشيدها بفعالية.

غالبًا ما تخصّ الحركات الاجتماعية والالتزامات التضامنية «الجديدة» من هم أكثر تعرضًا لتهديد التحولات الجارية، أولئك الذين يكون نفاذهم إلى المؤسسات وإلى مواردها هو الأكثر حسمًا:

حركة العاطلين عن العمل الذين يبنون مطالبةً جماعيةً (رفع الحدود الاجتماعية الدنيا والمشاركة في الوكالة الوطنية للتشغيل) انطلاقًا من «تمردٍ» حقيقي[3]، حركة «المقيمين غير الشرعيين» المطالِبة بحق الاعتراف الحقوقي، تعبئة اتحاد الحق في السكن للدفع إلى تطبيق القانون المتعلق بالاستيلاءات، وكذلك محليًا، مع فاعلين جماعيين آخرين لمساعدة الأكثر عوزاً على أن يصبحوا فاعلين[4]، بروز أشكال جديدة للتوسط في الأحياء ذات المخاطر[5]، مطالب أخلاقيةٌ جديدةٌ للمناضلين النقابيين وقدراتٌ ذاتيةٌ للوسطاء الجدد[6]، الخ. تظهر كل أشكال النشاط الجماعي الآنفة في الآن ذاته عمق الأزمة وصعود مبادراتٍ لمحاولة الخروج منها.

لقد رأينا على مدى هذا الكتاب أنّ الفردانية هي سيرورةٌ ملتبسةٌ بعمق. فبوصفها رفع قيودٍ وإلغاء انضواءٍ جزئيٍّ في مؤسسات دولة الرعاية، تشكّل تهديدًا بالإقصاء والعزل بالنسبة إلى ضحايا تحركات رؤوس الأموال والأشكال الجديدة للعرَضية. وبوصفها نتاج تدمير الروابط الجماعاتية بسبب البطالة والحراك القسري والمنافسة المعممة، تكون سبب المآسي الجماعية والأزمات

3- انظر: Didier Demazière et Maria Térésa Pignoni, Chômeurs: du silence à la révolte, Paris, Hachette, 1999.

4- انظر: Bénédicte Havard-Duclos et Sandrine Nicourd, Pourquoi s'engager?, op. cit., 2005.

5- انظر: Catherine Delcroix et al., Médiatrices dans les quartiers: le lien, Paris, La Documentation française, 1997.

6- انظر: Philippe Milburn, La médiation: expériences et compétences, Paris, La Découverte, 2002.

الشخصية. لكنها أيضًا فرصةٌ للانعتاق، طريقةٌ للتحرر من روابط السيطرة الذكرية، من قبضة الخضوع للنظام النسَبي ومن العبودية للتقاليد المفروضة. غالبًا ما يكون الانتقال من وجهٍ للفردنة إلى آخر مغامرةً طويلةً وصعبةً يمكن لها، مثلما تُظهِر منذ وقتٍ بعيدٍ[7] شهادات المهاجرين، أن تمتد على مدى عدة أجيال وتقتضي دائمًا ديناميات هوياتيةً حساسة. وبالفعل، فالانتقال من الجماعاتي إلى التطويعي يقتضي تعديلًا في بنية الهوية الشخصية ونشوء أشكالٍ جديدةٍ للذاتية. إنه يقتضي في واقع الأمر إعادة تنظيم الأشكال الهوياتية حول «هوياتٍ للذات» لا حول «هوياتٍ للغير». كما يقتضي تحولاتٍ هوياتيةً تنقل الأفراد من أعضاءٍ خاضعين (لكنّهم محميون إلى هذا الحد أو ذاك) إلى ذواتٍ فاعلة، لكنّها ذواتٌ أكثر هشاشةً بكثيرٍ ومقلقلة. هذا هو السبب في أنّ هذا الانتقال لا يمكن أن يتم دون أزماتٍ وفي أنّ هذه الأزمات تتخذ أيضًا شكل أزماتٍ وجوديةٍ وذاتية.

مسألة الذاتية هي بدايةً مسألة تعبير. الانتقال من التخصيصات في الهويات «الجماعاتية»، التي تختزل كل فاعلٍ بحيث لا يكون

7- William Thomas et Florian Znaniecki, Le paysan polonais en Europe et aux Etats-Unis. Récit d'un immigrant, Paris, Nathan, 1998 (1ère éd., 1919). ليست مصادفةً إن كنا نجد في أصل التقاليد السوسيولوجية في شيكاغو كل هذا الكم من تحليلات مسارات الهجرة؛ انظر تقديم بيير تريبييه Pierre Tripier. شكّل تحليل هذه المسارات والسرديات التي تثيرها مادةً هامةً لكل التحليلات التجريبية للسيرورات الهوياتية.

إلا عضوًا في جماعته الإثنية قابلًا للتبديل بغيره أو عنصرًا مغلقًا في أدواره وسجين تعريفاتٍ «مجتمعية» محضةٍ بوساطة مقولاتٍ محددةٍ مسبقًا، إلى مماثلاتٍ استحوذ عليها ذاتيًا وتضع التأملية موضع رهان، يتطلّب اعترافًا بكل مستويات التعبير وإعلاءً لشأنها. يتوجب على الفاعل الذي يتعلم أن يبني نفسه ويستحوذ على تعبيره الخاص، تعبير هويته الشخصية. بذلك، يصبح هذا التعبير سيرورةً حيويةً يتوجب على المؤسسات التمكّن من الاعتراف بها. يصبح تعلّم التعبير عن الذات رهانًا أساسيًا للعلاقات التطويعية، سواءٌ في الدائرة الخاصة أو في الدائرة المهنية والعامة. إذن، الأمر لا يتعلق فقط ولا بدايةً بتعلم لغةٍ بالنسبة إلى الفاعل بمساعدة مدربيه، بل بالاستحواذ على أساليب تعبيرٍ والوصول إلى تعبيره الذاتي.

هكذا تبنى الأنا التأملية في سيرورة استحواذ المرء على تعبيرٍ خاصٌ به. تعبير الحميمية والعلاقات الشعورية، وكذلك تعبير التأمل، الاستحواذ الشخصي على كبريات منجزات إرث البشرية الثقافي. الفردنة هي بدايةً هذا التدرّب الشخصي على هذا التواصل الحميم مع مبدعين، عبر المطالعة والموسيقى والمسرح والسينما وارتياد المتاحف، الخ. لكن الفردنة هي أيضًا تدرّبٌ على التعبير عن الذات في الحياة الخاصة، الغرامية، والعلاقات الحميمة التي تسمح بكشف الذات. وهي أيضًا المشاركة في علاقاتٍ مهنية، ضمن مؤسسات تأهيلٍ وعمل. وهي أخيرًا تشكيل قناعاتٍ والتمكن من تعديلها ومناقشة أسباب اختيار هذا المندوب أو ذاك. يبدو لي أنّ

مرور تحليل التعبير بكلّ النظُم التي تعالج الذاتية، من تمظهرات اللاوعي إلى علامات البيان مرورًا بإجراءات الإقناع البرهانية والأشكال السردية كوسائل للتعبير عن مشروعٍ ذاتي، ضروريٌّ أكثر فأكثر للباحثين الاجتماعيين إذا أرادوا أن يأخذوا الذاتية في الاعتبار ويتجاوزوا اختزال الأفراد إلى أصولهم الجماعاتية وانتماءاتهم المجتمعية. ليس بالإمكان تحليل التعبير عن الهوية الشخصية دون الموارد المتعددة لعلوم التعبير واستحواذاته الذاتية.

لا يمكن اختزال الهوية الشخصية في التأملية، لأنّ الفاعل الذي يتعلم طيلة حياته أصبح تاريخًا. الأنا السردية هي هذا التاريخ الذي يستدرج كل امرئٍ إلى أن يحكيه لنفسه، وأحيانًا لآخرين. لذا، أصبح البعد السيري مكوّنًا أساسيًا للهوية الشخصية. سرد المرء لحياته يعني العثور على حبكةٍ قابلةٍ لتوجيه اختيار فصولها وتسلسلها والشخصيات وتأثيرها. إنه يعني بناء حبكةٍ تمفصل هذين المستويين وتسمح بـ «بمنح معنى» للحياة، هو في الآن ذاته اتجاهٌ ودلالةٌ يمكن للغير فهمهما. تعبر هذه السيرة الذاتية أزماتٌ لأنّ الهوية لا تكتسب أبدًا، وهي على الدوام بصدد البحث عن نفسها، ومعرضةٌ دائمًا للتغيرات وللاتهام.

إنّ تحليل المقابلات السيرية[8]، أداة إعادة بناء الهويات السردية،

8- انظر: Didier Demazière et Claude Dubar, Analyser les entretiens biographiques. L'exemple des récits d'insertion, Paris, Nathan, 1997. انظر أيضًا ندوة مجلة سوسيولوجيا العمل، العدد الرابع ١٩٩٩، التي تتضمن سجالًا حول المنهج.

يسمح بمواجهة العناصر التي تقدمها[9] وفق مشروعٍ شاقوليٍّ* مع مواد أخرى ليست فرادةً غير قابلةٍ للاختزال لضروب الوجود الشخصي. تداخل وجهات النظر العلمية كاملٌ هنا. تختلط الحدود بين علم اجتماعٍ للمسارات يأخذ في الاعتبار الذاتية وبين علم نفسٍ سريريٍّ يسجل المسارات الفريدة في سياقاتها الاجتماعية، مثلما تختلط الحدود التي بدا كأنها تفصل بين مقاربةٍ لغويةٍ لعلامات الفاعل في خطاب علم اجتماع تعبيرات الهوية - أو علم الاجتماع اللغوي[10]. وبالفعل، لا نستطيع أن نفصل بالكامل تفسير الأشكال الهوياتية القابلة للمماثلة اجتماعيًا عن التحليل التأملي والسريري لسيرورات التعبير عن الذاتية الفريدة. فسرديات الحياة ليست مجرد مواد للباحث، بل هي أيضًا نتاجات فاعلين يبنون أنفسهم عبر التعبير عن أنفسهم. بذلك، يجري تطبيق تهجيناتٍ تسمح بالأمل في تعددٍ للطرائق يبدو أنه ضروري.

نشأ بعدٌ أخيرٌ للهوية الشخصية، التأملية والسردية، من تحليلات هذا الكتاب: إنه بعدها الأخلاقي. لقد أعادت الدائرة الرمزية، التي هجرها الديني الراسخ والمعتقدات السياسية القائمة،

9- انظر الملف الخاص لمجلة Utinam، العدد الرابع 1999، الذي نسقته سيلفي فيلتر Sylvie Vilter والمكرس لوثائق يوم مختبر برانتان: «Questionnaires et entretiens face aux biographies».

* يقتصر في دراسته على فردٍ أو مجموعةٍ صغيرةٍ يدرسها طيلة حياتها (م).

10- انظر: Gabrielle Varro, "Sociolinguistique ou sociologie du langage", toujours le même vieux débat, Langage et société, 88, juin 1999, p.91-100.

تشكيل نفسها جزئيًا حول «غايةٍ أخلاقية» (ريكور) لا يزال تحليلها التجريبي جنينيًا. يتعلق الأمر بداية بنوعٍ من أخلاقيات الجوار وما تقتضيه من عدالةٍ متماسكة. أصبح توسّط القانون في هذا الصدد مطلبًا أخلاقيًا، مجتاحًا أحيانًا، لكنه ضروريٌ لإقامة «مؤسساتٍ عادلة»: الدور المتزايد للقضاة، في فرنسا كما في غيرها، شهادةٌ مجسدة على ذلك. لكنّ هذا التوسط يبقى غير كافٍ لأنه لا يكفي التمكن من «الإيمان» بالعدالة[11]، بل ينبغي أن تتمكن العدالة من الاعتراف بنفسها وأن تنال الاعتراف بوصفها عادلةً، أي متضامنةً تمامًا مع أولئك الذين يعانون. هذه «الغاية الأخلاقية» هي الوجه الآخر لهذه الهوية السردية التي ينبغي أن تتمكن من سرد النفاذ إلى «الحياة الصالحة مع الغير ولأجله». إنّ تدخّل أنظمةٍ أخلاقيةٍ وقواعد متعلقةٍ بالواجبات وعلامات ثقةٍ يمكن إلى هذا الحد أو ذاك التقاطها وعقلنتها، يمثّل في الآن ذاته ميلًا أكيدًا ومجالًا علميًا لم يتم استكشافه بصورةٍ كافيةٍ بعد، ويتطلب بالتالي أبحاثًا جديدةً لتوضيحه تجريبيًا.

في السنوات الأخيرة، أصبحت هذه المسائل كلها: الفردنة والتوسط والذاتية والتعبير والمسألة السيرية والأخلاقية، مواضيع أبحاثٍ لدى الباحثين الاجتماعيين وكذلك لدى كل الباحثين في العلوم الإنسانية والاجتماعية. ومن أجل التطرق إليها وتوضيحها

11- من هنا المأساة التي تمثلها في فرنسا «قضية أوترو Outreau» التي زعزعت هذا الإيمان بالعدالة.

عبر أعمالٍ ميدانيةٍ تمسّ مجالاتٍ شديدة التنوع (المدرسة، السياسة العامة، الأحياء التي تعاني المصاعب، الاندماج المهني، تنظيم العمل، إجراءات الإدارة، البطالة، الحركات الاجتماعية...)، لم يعد بوسع الباحثين الاجتماعيين الاكتفاء بموارد «علم الاجتماع التقليدي». بالتالي، لابدّ من اللجوء إلى تقاليد نظريةٍ ومنهجيةٍ أخرى لدراسة التعبيرات الفردية والتفاعلات المتماسكة، الزمانيات المتعددة والمترابطة في ما بينها، السرديات الشخصية والمجموعات المتحولة. تقدّم التفاعلية الرمزية والمنهج الإثني والتحليل البنيوي للسرد وتحليل المحادثة وعلم اللغات والملاحظة الإثنوغرافية موارد ثمينة. وعلى الرغم من أنّ تعدد الاختصاصات لا يزال محدودًا، فهو يتطور. إنها ظروفٌ مناسبةٌ للتطرق إلى مسائل الهوية بأسلوبٍ متجدد.

في هذا الكتاب، حاولتُ التقريب بين مجالات علم الاجتماع (الأسرة والعمل والسياسي والديني والتعليم...) التي يجري تجاهلها أكثر مما ينبغي، وكذلك حاولتُ أن أجعل المنطق السوسيولوجي أكثر انفتاحًا أمام إشكاليات هذه الطرائق القريبة، التي تكون أحيانًا أفضل تسليحًا منه للتطرق إلى رهانات الذاتية وسيروراتها (التحليل النفسي، اللسانيات، الأنتروبولوجيا، التاريخ...)، وذلك عبر اقتراح مجموعةٍ تصوريةٍ أتمنى أن تكون أكثر تماسكًا وعملانيّةً في الآن ذاته. عبر اقتراح تمييز ومفصلة الأبعاد السيرية والعلائقية، الموضوعية («للغير») والذاتية

(«للذات»)، في السيرورات الهوياتية، حاولت أن آخذ بالاعتبار مكتسبات الأعمال الجديدة حول الأسرة (ف. سنغلي، د. تيري، ج. ك. كوفمان، الخ.)، والعمل والتشغيل (ر. سنسوليو، د. كرغوات، د. دومازيير، الخ.) وكذلك الديني (ج. م. دونيغاني، د. هيرفيو ليجيه، إ. لامبير، الخ.) والسياسي (ل. كاربيك، ب. بيرينو، م. غوشيه، الخ.) والمدرسة (ف. دوبيه، ب. شارلو، ج. ب. تيراي، الخ.) والهجرة (ج. نواربيل، ع. صياد، م. تريبالا، الخ.) والتعبير (ب. ريكور، أ. فرنانديز زويلا، ب. فالد، الخ.)[12]. لقد جرى ربط التطورات التي أبرزتها هذه الأعمال مع سيرورةٍ شاملة، ذات دلالةٍ ومقلقلة، معقدةٍ ومتعددة الأبعاد، تعلي شأن الأبعاد الشخصية (التأملية والسردية) على حساب الأبعاد الجماعية (الثقافية والمجتمعية) للمماثلة. في الدرب الذي فتحه فيبر وإلياس وماركس، جرى تفسير هذه السيرورة بوصفها انتقالًا من تغلب الأشكال «الجماعاتية» إلى تغلب الأشكال «التطويعية»، تحولًا لتصورات أنا - نحن تسيطر فيها نحن كلية القدرة إلى تصوراتٍ تطالب فيها الأنا بمكانةٍ كبرى، وأخيرًا تطورًا لأشكال الإنتاج والمبادلات، المحلية والممركزة، إلى أشكالٍ أخرى، معولمةٍ وشبكية[13]. هذه السيرورة لا تجري بأسلوبٍ خطي

12- آسف لأنني لم أتمكن من إدراج رأيي في أعمال ناتالي هينيش Nathalie Heinich حول الفرادة وهويات المبدعين. انظر بصورة خاصة: Être écrivain. Création et identité, La Découverte, 2000.

13- انظر المجلدات الثلاثة التي كتبها مانويل كاستيل: Manuel Castells, La société en réseau, Le pouvoir de l'identité et Fin de millénaire, Paris, Fayard, 1988 et 1999.

وهادئ، بل عبر أزماتٍ غير متوقعة ومتعددة الأبعاد. من إحدى هذه الأزمات ينبثق اليوم المجتمع الفرنسي على ما يظهر لي، بصعوبة.

ختامًا، أريد أن أقول إلى أيّ مدًى يمكن أن تمثّل مسائل المفردات عقباتٍ يصعب التغلب عليها لمن يريد اقتراح مقاربةٍ إدراكيةٍ للديناميات الهوياتية. ستتباين وجهة نظر الباحث الأساسية بشدةٍ وفق منطلقه الأولي، سواءٌ أكان التعبير عن الهويات الجماعية (الانتماء الإثني، الثقافة الموروثة، الأمة، الطبقة، الخ.) أم التعبير عن الهوية الشخصية (الذات، النفس، الحميمي، الذاتي، الخ.). بالتالي، فإنّ محاولة «تشغيل» نظام مفاهيم يربط منهجيًا وجهتي النظر الكبريين هاتين، مع تطبيقهما على مجالاتٍ مختلفةٍ للاجتماعي (الأسرة والوظيفة والدين والسياسة)، وعلى دوائر موافِقةٍ من الوجود الشخصي (الحب والعمل والمعتقدات والالتزامات)، لم تكن خاليةً من الأفخاخ والالتباسات والقلاقل. بالفعل، إذا كان الشكل الاجتماعي المسيطر يصبح أكثر تطويعيةً، فقد يعني هذا أنّ كل حقول الاجتماعي المعبرّ عنها تصبح دوائر تجارب ذاتيةٍ يتوجب على الفاعل الشخصي محاولة مفصلتها للحفاظ على وحدةٍ تزامنيةٍ وتأمليةٍ للنفس، وعلى استمراريةٍ تعاقبيةٍ وسرديةٍ للذات، لكنه لن يتمكّن من ذلك أبدًا لا كليًا ولا بصورةٍ دائمة. لا يمكن أبدًا اكتساب الوحدة والاستمرارية، ولو أنهما تمثلان فضاءين زمنيين افتراضيين، شكلين رمزيين يمكن

التقاطهما إلى هذا الحدّ أو ذاك. بهذا المعنى، تكون الهوية الشخصية أيضًا، مثلما لاحظ ليفي شتراوس في نهاية ندوة كوليج دوفرانس حول الهوية التي انعقدت في العام 1977، «مقرًا افتراضيًّا» لا يوجد (بوصفه «هدفًا» محققًا)، لكننا نؤمن به ونحتاج إلى التعبير عنه (بوصفنا «فاعلين» يتعلمون) لنعيش وننشط مع الآخرين. هذا كل ما أردت أن أقوله في هذا الكتاب.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES[1]

Abou Sélim, *L'identité culturelle*, Anthropos, 1984.

Alberoni Francesco, *Le choc amoureux. Recherches sur l'état naissant de l'amour*, Ramsay, 1981 (1re éd., 1979).

Althusser Louis *et al.*, *Lire le Capital*, Maspero, 1965.

Archier et Syryex, *L'entreprise de troisième type*, Éd. d'Organisation, 1983.

Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Gallimard, 1973 (1re éd., 1962).

Ariès Philippe et Duby Georges (dir.), *Histoire de la vie privée*, 4 t., Seuil, 1985.

Astier Isabelle, Du récit privé au récit civil : la construction d'une nouvelle dignité ?, *Lien social et politique* - RIAC, 34, octobre 1995, p. 121-130.

Astier Isabelle, *Les nouvelles règles du social*, PUF, 2007.

Aubrey Bob, *Le travail après la crise. Ce que chacun doit savoir pour gagner sa vie au XXIe siècle*, InterÉditions, 1994.

Augé Marc, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Flammarion, 1994.

Badinter Élisabeth, *L'un est l'autre*, Seuil, « Points », 1986.

Badinter Élisabeth, *XY. De l'identité masculine*, Odile Jacob, 1991.

Badinter Élisabeth, La crise de l'identité masculine, *in* J.-C. Ruano-Borbalan (éd.), *L'identité, l'individu, le groupe, la société*, Sciences humaines, 1998, p. 89-94.

Barbier Jean-Marie (éd.), *Savoirs théoriques et savoirs d'action*, PUF, 1996.

Barth Frédéric, Introduction à *Ethnic Group and Boundaries : The Social Organization of Culture Difference*, in *Théories de l'ethnicité*, PUF, 1995, p. 203-249.

Barthes Roland, Introduction à l'analyse structurale de récit, in *L'analyse structurale des récits*, Seuil, « Points », 1981.

Barthes Roland, *Fragments d'un discours amoureux*, Seuil, 1986.

Bateson Gregory, *Vers une écologie de l'esprit*, trad., Seuil, 2 t., 1977 (1re éd., 1965).

Baudelot Christian, Réussir sa vie, *Les élèves de LEP, une population diversifiée*, Université de Nantes, ronéoté, 1987.

Baudelot Christian et Establet Roger, *Allez les filles !*, Seuil, 1989.

Bautier Élisabeth et Rochex Jean-Yves, Apprendre : des malentendus qui font la différence, J.-P. Terrail (éd.), *La scolarisation de la France*, La Dispute, 1997, p. 105-122.

Bayart Jean-François, *L'illusion identitaire*, Fayard, 1996.

1. Seuls les ouvrages utilisés et cités en notes ont été repris. En l'absence d'indication, le lieu d'édition est Paris.

Beauvoir Simone de, *Le deuxième sexe*, Gallimard, 1949.
Benveniste Émile, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966.
Berger Peter et Luckmann Thomas, *La construction sociale de la réalité*, A. Colin, 1996 (1re éd., 1966).
Bertaux Daniel, *Les récits de vie*, Nathan, « 128 », 1998.
Bertaux Daniel et Delcroix Catherine, La fragilisation du rapport père/enfant. Une enquête auprès des pères divorcés, *Recherches et prévisions*, 21, septembre 1990, p. 65-74.
Bertho Catherine, L'invention de la Bretagne. Genèse sociale d'un stéréotype, *Actes de la recherche en sciences sociales*, novembre 1980, p. 45-62.
Besnard Philippe, *L'anomie, histoire d'une notion*, PUF, « Sociologies », 1984.
Besnard Philippe *et al.* (éd.), *Division du travail et lien social, la thèse de Durkheim un siècle après*, PUF, 1993.
Binswanger Ludwig, *Introduction à l'analyse existentielle*, Éd. de Minuit, 1971 (1re éd., 1952).
Blöss Thierry, *Les liens de famille. Sociologie des rapports entre générations*, PUF, 1997.
Boltanski Luc et Chapello Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, 1999.
Bonnet Serge, *L'homme de fer*, 4 t., Éd. du CNRS, 1982-1986.
Boudon Raymond, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, Fayard, 1986.
Bouffartigue Paul, Le brouillage des classes, *in* J.-P. Durand et F.-X. Merrien, *Sortie de siècle. La France en mutation*, Vigot, 1991, p. 96-130.
Bourdieu Pierre, *Le sens pratique*, Éd. de Minuit, 1980.
Bourdieu Pierre, L'illusion biographique, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62-63, 1986, p. 53-76.
Bourdieu Pierre, *La domination masculine*, Seuil, 1998.
Bourdieu Pierre (éd.), *La misère du monde*, Seuil, 1996.
Bourdet Yvon, *Qu'est-ce qui fait courir les militants ?*, Stock, 1977.
Boutet Josiane, Quand le travail rationalise le langage, *in* J. Kergoat *et al.*, *Le monde du travail*, La Découverte, 1998, p. 153-164.
Boutinet Jean-Marie, *L'immaturité de la vie adulte*, PUF, 1998.
Boutinet Jean-Marie, Vie adulte en formation permanente : de la notion au concept, *in* P. Carré et P. Caspar, *Traité des sciences et techniques de la formation*, Dunod, 1999, p. 169-188.
Bozon Michel et Héran François, La découverte du conjoint, *Population*, 6, 1987, p. 403-487 ; n° 1, 1988, p. 5-34.
Bozon Michel, Sociologie du rituel du mariage, *Population*, 2, 1992, p. 409-434.
Braudel Fernand, *L'identité de la France*, Arthaud-Flammarion, 2 t., 1985 et 1986.
Bromberger Christian *et al.*, *Le match de football. Ethnographie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, Éd. de la MSH, 1995.
Brown Peter, L'Antiquité tardive, *in* P. Ariès et G. Duby, *Histoire de la vie privée de l'Empire romain à l'an mil*, Seuil, 1985, p. 224-299.
Cain Jacques, *Le double jeu. Essai psychanalytique sur l'identité*, Payot, 1977.
Camilieri C., Kasterszein J., Lipianski E. M., Malewska-Peyre H., Taboada-Leonetti I., Vasquez A., *Stratégies identitaires*, PUF, 1990.
Cannac Yvon et la CEGOS, *La bataille de la compétence*, Éd. d'Organisation, 1984.
Carpentier-Bogaert C., Demazière D., Maerten Y., Nuytens W., Roquet P., *Le peuple des tribunes. Les supporters de football dans le Nord - Pas-de-Calais*, Musée d'ethnographie régionale de Béthune, 1998.
Carré Philippe et Caspar Pierre (éd.), *Traité des sciences et techniques de la formation*, Dunod, 1999.
Cassirer E., *La philosophie des formes symboliques*. 1. *Le langage*, Éd. de Minuit, 1972 (1re éd., 1923).
Castel Robert, *Les métamorphoses de la question sociale*, Fayard, 1995.
Castel Robert, Centralité du travail et cohésion sociale, *in* J. Kergoat *et al.*, *Le monde du travail*, La Découverte, 1998, p. 50-65.
Castells Manuel, *La société en réseaux*, trad., Fayard, 1998.
Castells Manuel, *Le pouvoir de l'identité, l'ère de l'information*, trad., Fayard, 1999 (1re éd., 1997).
Castells Manuel, *Fin de millénaire*, trad., Fayard, 1999.

Castoriadis Constantin, *La montée de l'insignifiance*, Seuil, 1996.
Chabaud Corinne, Tâche atendue et obligations implicites, in *Les analyses du travail*, CEREQ, *Collection des études*, 54, mars 1990, p. 174-182.
Chalvon-Demersay Sabine, Une société élective. Scénario pour un monde de relations choisies, *Terrains*, 27, 1996.
Charlot Bernard, *Du rapport au savoir. Éléments pour une théorie*, Anthropos, 1997.
Chaudron Martine et Singly François de (éd.), *Identité, lecture, écriture*, Bibliothèque du Centre G.-Pompidou, 1993.
Chenu A., Itinéraires professionnels d'ouvriers et d'employés (1968-1986), *in* C. Dubar et C. Gadea, *La promotion sociale en France*, Lille, PUS, 1999, p. 199-212.
Chevallier Jacques (éd.), *L'identité politique*, PUF, 1994.
Cohen Daniel, Où va le travail humain ?, *in* Coll., *France : les révolutions invisibles*, Calmann-Lévy, 1998, p. 107-118.
Commaille Jacques, *Les nouveaux enjeux de la question sociale*, Hachette, 1997.
Coninck Frédéric de, *Travail intégré, société éclatée*, PUF, 1995.
Coninck Frédéric de, La métaphore de l'ouvert et du fermé chez Max Weber, *Cahiers internationaux de sociologie*, CIV, 1998, p. 139-165.
Costalat-Founeau Anne-Marie, *Identité sociale et dynamique représentationnelle*, PUR, 1997.
Craig Peter Erik, Identité : amour et solitude, *in* P. Tap (éd.), *Identité individuelle et personnalisation*, Toulouse, Privat, 1986, 251-253.
Crozier Michel et Friedberg Erhardt, *L'acteur et le système*, Seuil, 1977.
Daniellou François, Laville Antoine, Teiger Catherine, Fiction et réalité du travail ouvrier, *Les Cahiers français*, 209, 1983, p. 39-45.
Dardy Claudine, *Identités de papier*, L'Harmattan, 1996.
Dauphin Cécile, Les femmes seules, *in* G. Duby et M. Perrot (éd.), *Histoire des femmes en Occident*, t. 4, Plon, 1991, p. 445-489.
Deauvieau Jérôme, *Le divorce au féminin, Recompositions après rupture et perspective biographique*, mémoire de maîtrise de sociologie, Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines (UVSQ), 1998.
De Bandt Jacques, Dejours Christophe, Dubar Claude, avec Gadea Charles, Teiger Catherine, *La France malade du travail*, Bayard, 1995.
Dechaux Jean-Hughes, *Le souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*, PUF, « Le Lien social », 1997.
Dejours Christophe, *Souffrance en France*, Seuil, 1998.
Delcroix Catherine *et al.*, *Médiatrices dans les quartiers : le lien*, La Documentation française, 1996.
Delmas Philippe, *Le maître des horloges*, Odile Jacob, 1991.
Demailly Lise, *Le collège, crise, mythes et métiers*, Lille, PUL, 1991.
Demazière Didier, *Le chômage en crise ? La négociation des identités de chômeurs de longue durée*, Lille, PUL, 1992.
Demazière Didier, *Le chômage de longue durée*, PUF, 1995.
Demazière Didier et Dubar Claude, *Analyser les entretiens biographiques. L'exemple des récits d'insertion*, Nathan, 1997.
Demazière Didier et Pignoni Maria-Térésa, *Chômeurs : du silence à la révolte*, Hachette, 1998.
Demazière Didier et Dubar Claude, *Parcours professionnels et formes identitaires, retour sur une théorisation*, in *Contemporaneidade e Educação*, Rio de Janeiro, n° 8, 2000, p. 183-200.
Desrosières Alain, *La politique des grands nombres*, La Découverte, 2ᵉ éd., 2000.
Desrosières Alain et Thévenot Laurent, *Les catégories socioprofessionnelles*, La Découverte, « Repères », 1988.
Djura, *Le voile du silence*, Michel Lafon, 1990.
Donegani Jean-Marie, *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Presses de la FNSP, 1993.
Donegani Jean-Marie, Idéologies, valeurs et culture, *in* O. Galland et Y. Lemel, *La nouvelle société française*, A. Colin, 1998, p. 213-244.

Dubar Claude, *La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*, A. Colin, 3e éd., 2000 (1re éd. 1991).

Dubar Claude, Les identités individuelles et collectives dans le champ professionnel, *Traité de sociologie du travail*, Bruxelles, De Boeck, 1994, p. 363-380.

Dubar Claude, Usages sociaux et sociologiques de la notion d'identité, *Éducation permanente 128*, 1996-3, p. 37-44.

Dubar Claude, La sociologie du travail face à la qualification et à la compétence, *Sociologie du travail*, 2/1996, p. 179-196.

Dubar Claude, Trajectoires sociales et formes identitaires : clarifications conceptuelles et méthodologiques, *Sociétés contemporaines*, 29, janvier 1998, p. 73-86.

Dubar Claude, Formes narratives, repères temporels et sphères d'action. Une hypothèse d'interprétation des formes identitaires, *Biographies et récits de vie*, Paris, IRESCO, mai 1999.

Dubar Claude et Nasr Selim, *Les classes sociales au Liban*, Presses de la FNSP, 1976.

Dubar Claude, Gayot Gérard et Hedoux Jacques, Sociabilité minière et changement social à Sallaumines, Noyelles-sous-Lens, *Revue du Nord*, 1982, p. 365-463.

Dubar Claude et Engrand Sylvie, La formation en entreprise comme processus de socialisation professionnelle, *Formation-emploi*, 16, octobre-décembre 1986, p. 37-47.

Dubar Claude et Engrand Sylvie, Formation continue et dynamique des identités professionnelles, *Formation-Emploi*, 34, avril-juin 1991, p. 87-100.

Dubar Claude *et al.*, *L'autre jeunesse. Jeunes stagiaires sans diplôme*, Lille, PUL, 1987.

Dubar Claude et Sainsaulieu Renaud, Mobilités et formes de production identitaires, *in* L. Coutrot et C. Dubar, *Cheminements professionnels et mobilités sociales*, La Documentation française, 1992, p. 204-236.

Dubar Claude et Tripier Pierre, *Sociologie des professions*, A. Colin, 1998.

Dubar Claude et Gadea Charles (éd.), *La promotion sociale en France*, Lille, PUS, 1999.

Dubernet Anne-Chantal, Vogt Simone, Desfontaines Hélène, *Les « contrats précaires » en questions*, CEREQ, CRA de Nantes, 1996.

Dubet François, *Sociologie de l'expérience*, Seuil, 1995.

Dubet François, L'exclusion scolaire : quelles solutions ?, *in* S. Paugam (éd.), *L'exclusion, état des savoirs*, *op. cit.*, 1996, p. 497-505.

Dubet François et Martucelli Danilo, *Dans quelle société vivons-nous ?*, Seuil, 1998.

Dubet François et Wieworka Michel (éd.), *Penser le sujet*, Fayard, 1995.

Duby Georges et Perrot Michèle (éd.), *Histoire des femmes en Occident*, 5 t., Plon, 1991.

Dumont Louis, *Essais sur l'individualisme*, Seuil, 1983.

Dupuy Jean-Pierre et Thoenig Jean-Claude, *L'administration en miettes*, Fayard, 1985.

Durand Jean-Pierre et Merrien François-Xavier (éd.), *Sortie de siècle. La France en mutation*, Vigot, 1990.

Durkheim Émile, La famille conjugale, in *Textes 3. Fonctions sociales et institutions*, Éd. de Minuit, 1975 p. 35-49 (1re éd., 1892).

Durkheim Émile, *De la division du travail social*, PUF, rééd. 1994 (1re éd., 1893).

Durkheim Émile, *Le suicide*, PUF, 1966 (1re éd., 1897).

Durkheim Émile, *L'éducation morale*, PUF, 1966 (1re éd., 1904).

Durkheim Émile, *Éducation et sociologie*, PUF, 1962 (1re éd., 1922).

Ehrenberg Alain, *L'individu incertain*, Calmann-Lévy, 1995.

Ehrenberg Alain, *Le culte de la performance*, Calmann-Lévy, 1996.

Ehrenberg Alain, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Odile Jacob, 1998.

Elias Norbert, Les transformations de l'équilibre Je-Nous, *La société des individus*, trad. Fayard, 1991, p. 207-301 (1re éd. 1938).

Elias Norbert, *La société de cour*, trad. Calmann-Lévy, 1974 (1re éd., 1969).

Elias Norbert, *La civilisation des mœurs*, Calmann-Lévy, 1976 (1re éd., 1939).

Elias Norbert, *La dynamique de l'Occident*, trad., Calmann-Lévy, 1991 (1re éd., 1939).

Elster Jon, *The Multiple Self*, Cambridge University Press, 1985.

Erikson Erik H., *Enfance et Société*, trad., Delachaux & Niestlé, 1982 (1re éd. 1954).

Erikson Erik H., *Identity and the Life Cycle*, New York, International University Press, 1962.
Erikson Erik H., *Adolescence et crise. La quête d'identité*, trad., Flammarion, 1973 (1re éd., 1967).
Fabre Michel, *Penser la formation*, PUF, 1993.
Falzon Pierre et Teiger Catherine, Ergonomie et formation, *in* P. Carré et P. Caspar (éd.), *Traité des sciences et techniques de la formation*, Dunod, 1999, p. 157 s.
Ferrand Michèle, Imbert Françoise, Marry Catherine, *L'excellence scolaire, une affaire de famille ?*, CSU, 1997.
Ferrand Michèle et Jaspard Maryse, *Le contrôle des naissances*, PUF, « Que sais-je ? », 1992.
Fernandez-Zoïla Adolfo, *Récits de vie et crises d'existence*, L'Harmattan, 1999.
Foucault Michel, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, t. 1, Gallimard, 1973.
Foucault Michel, *Le souci de soi. Histoire de la sexualité*, t. 4, Gallimard, 1984.
François Frédéric, Identité et hétérogénéité de l'espace discursif : l'exemple du dialogue chez l'enfant, *Identités collectives et changements sociaux*, Toulouse, Privat, 1986.
Freud Sigmund, Psychologie des foules et analyse du moi, *Essais de psychanalyse*, Payot, 1981, p. 117-218 (1re éd., 1921).
Freud Sigmund, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Payot 1967 (1re éd., 1904).
Freud Sigmund, *La technique psychanalytique*, PUF, 1953 (1re éd., 1904).
Friedberg Ehrardt, *Le pouvoir et la règle*, Seuil, 1996.
Friedmann Georges, *Où va le travail humain ?* Gallimard, 1962.
Gadrey Jean, Les services en France, *in* J. Kergoat *et al.* (éd.), *Le monde du travail*, La Découverte, 1998, p. 83-92.
Galland Olivier, *Sociologie de la jeunesse*, A. Colin, 1992.
Galland Olivier et Lemel Yannick (éd.), *La nouvelle société française*, A. Colin, 1998.
Gauchet Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, 1985.
Gauchet Marcel, *La révolution des pouvoirs. la souveraineté, le peuple et la représentation*, Gallimard, 1989.
Gaudez Annie, *Compagnonnage et apprentissage*, PUF, 1994.
Gaulejac Vincent de, *La névrose de classe*, Hommes et groupes, 1987.
Gaulejac Vincent de, Bron Alain, *La gourmandise du tapir*, Desclée de Brouwer, 1995.
Gaullier Xavier, *Les temps de la vie. Emploi et retraite*, Esprit, 1999.
Gazier Bernard, L'employabilité, radiographie d'un concept, *Sociologie du travail*, mars-avril 1990, p. 76-98.
Gazier Bernard, *Les stratégies des ressources humaines*, La Découverte, « Repères », 1993.
Giddens Anthony, *La constitution de la société. Éléments pour une théorie de la structuration*, trad., PUF, 1987 (1re éd., 1977).
Giddens Anthony, *Modernity and Self-Identity*, Stanford University Press, 1991.
Giddens Anthony, *Les conséquences de la modernité*, trad., L'Harmattan, 1996 (1re éd., 1994).
Glady Marc, *Communications d'entreprise et identités d'acteurs. Pour une théorie discursive des représentations sociales*, thèse, Université de Provence, 1996.
Glaser Bernard et Strauss Anselm, *Awareness of Dying*, Free Press of Glencoe, 1965.
Godelier Maurice, *La production des grands hommes*, Fayard, 1980.
Goffman Erving, *Stigmates. Les usages sociaux du handicap*, trad., Éd. de Minuit, 1975 (1re éd., 1963).
Goffman Erwing, *La mise en scène de la vie quotidienne*, trad., Éd. de Minuit, 1974 (1re éd., 1968).
Goffman Erwing, *Encounters. Two studies in the Sociology of Interaction*, Bobbs-Merrill Pub., Indianapolis, 1979.
Goffman Erwing, *Les cadres de l'expérience*, trad., Éd. de Minuit, 1991.
Goodman Nelson, *Manières de faire des mondes*, trad., Nîmes, J. Chambon, 1992 (1re éd., 1978).
Gorz André, *Métamorphoses du travail. Quête de sens*, Galilée, 1988.
Gorz André, Le travail-fantôme, *Le monde du travail*, La Découverte, 1998, p. 30-32.
Gorz André, *Misères du présent, richesse du possible*, Galilée, 1997.
Goux Dominique et Maurin Éric, Société sans classes ?, *in* Coll., *France, les révolutions invisibles*, *op. cit.*, p. 126-138.

Green André, Atome de parenté et relations œdipiennes, in *L'identité. Séminaire au Collège de France*, PUF, 1977, p. 81-98.

Gremion Catherine, L'identité dans l'Administration, in *L'identité politique, op. cit.*, 1994, p. 270-278.

Grize Jean-Blaise, *Savoirs théoriques et savoirs d'action : point de vue logico-discursif, in* J.-M. Barbier, *op. cit.*, p. 119-130.

Guérin François, L'activité de travail, *in* J. Kergoat *et al.* (éd.), *Le monde du travail*, La Découverte, 1998, p. 173-179.

Guilbert Madeleine, *Les femmes et l'organisation productive avant 1914*, Éd. du CNRS, 1972.

Guillemard Anne-Marie, *Le déclin du social*, PUF, 1986.

Habermas Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, trad., 2 t., Fayard, 1986.

Havard-Duclos Bénédicte et Nicourd Sandrine, *Pourquoi s'engager ? Bénévoles et militants dans les associations de solidarité*, Payot, 2005.

Heinich Nathalie, *Être écrivain. Création et identité*, La Découverte, 2000.

Hérault Bernard et Lapeyronnie Didier, Conflits et identité, in O. Galland et Y. Lemel, *La nouvelle société française*, A. Colin, 1998, p. 181-211.

Héritier Françoise, L'identité Samo, in *L'identité. Séminaire au Collège de France*, PUF, 1977, p. 51-71.

Héritier Françoise, *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Odile Jacob, 1996.

Hirata Héléna et Senotier Danièle (éd.), *Femmes et partage du travail*, Syros, 1996.

Hobsbawn Éric J., *The Age of Extreme : An History of the World 1914-1991*, trad. franç., Complexe/Le Monde diplomatique, 1999.

Hughes Everett C., *Le regard sociologique*. Choix des textes et présentation par Jean-Michel Chapoulie, Éd. de la MSH, 1998.

Hurstel Françoise, Identité de père et classe ouvrière à Montbéliard aujourd'hui, *Je/Sur l'individualité*, Messidor, 1987, p. 155-180.

INSEE, *Les femmes, contours et caractères*, Éd. de l'INSEE, 1991.

Ion Jacques, *La fin des militants ?*, Éd. de l'Atelier, 1997.

Jaspard Maryse, *La sexualité en France*, La Découverte, « Repères », 1997.

Jean Remy, Les nouveaux métiers d'ingénieurs, *in* J. Kergoat *et al.* (éd.), *Le monde du travail*, La Découverte, 1998, p. 119-128.

Karpik Lucien, Les nouveaux porte-parole, *in* Coll. *France, les révolutions invisibles*, Calmann-Lévy, 1998, p. 301-309.

Kaufmann Jean-Claude, *La trame conjugale. La trace du couple par le linge*, Nathan, 1992.

Kaufmann Jean-Claude, *Sociologie du couple*, PUF, « Que sais-je ? », 1994.

Kaufmann Jean-Claude, Rôles et identité : l'exemple de l'entrée en couple, *Cahiers internationaux de sociologie*, XCVII, 1994, p. 301-328.

Kaufmann Jean-Claude, *La femme seule et le prince charmant*, Nathan, 1999.

Kellerhals Jean et Montandon Cléopâtre, Les stratégies éducatives des familles, Genève, Delachaux & Niestlé, 1881.

Kergoat Danièle, Division du travail entre les sexes, *in* J. Kergoat *et al.* (éd.), *Le monde du travail*, La Découverte, 1998, p. 319-328.

Kergoat Danièle, Imbert Françoise, Le Doare Hélène, Senotier Danièle, *Les infirmières et leur coordination*, Lamarre, 1989.

Kergoat Jacques, Boutet Josiane, Jacot Henri, Linhart Danièle (éd.), *Le monde du travail*, La Découverte, 1998.

Kriegel Annie, *Aux origines du communisme français*, Flammarion, 1969.

Kripke Saül, *La logique des noms propres*, trad., Éd. de Minuit, 1982 (1re éd., 1973).

Kristeva Julia, *Étrangers à nous-mêmes*, Fayard, 1988.

Kuty Olgierd, *La négociation des valeurs. Introduction à la sociologie*, Bruxelles, De Boeck, 1998.

Lacan Jacques, Le stade du miroir comme formation de la fonction du Je, *Écrits I*, Seuil, 1966, p. 81-97.

Lacan Jacques, Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien, *Écrits II*, Seuil, 1971, p. 161-191.

Lacan Jacques, *Séminaire, livre XI*, Seuil, 1971.

Laing Ronald, *Soi et les autres*, trad., Gallimard, 1991 (1re éd., 1959).

Lallement Michel, Les métamorphoses des systèmes éducatifs et productifs, *in* O. Galland et Y. Lemel, *La nouvelle société française*, A. Colin, 1998, p. 117-145.

Lambert Yves, Âges, générations et christianisme, *Revue française de sociologie*, XXXIV-4, 1993, p. 525-556.

Lapierre Nicole, *Changer de nom*, Stock, 1995.

Latour Bruno, *Sur la pratique des théoriciens, in* J. Barbier, *op. cit.*, p. 131-146.

Lazarsfeld Paul, Jahoda Maria et Zeisel Henri, *Les chômeurs de Marienthal*, Éd. de Minuit, 1981 (1re éd., 1932).

Leclerc-Olive Michèle, *Le dire de l'événement biographique*, Lille, PUS, 1996.

Le Cloarec Ronan, *L'identité bretonne*, Terre de brume, Rennes, PUR, 1998.

Legendre Pierre, *L'inestimable objet de la transmission. Études du principe généalogique en Occident*, Fayard, 1985.

Leger Danièle, *Le féminisme en France*, Le Sycomore, 1982.

Leger Danièle, *La religion pour mémoire*, Cerf, 1994.

Leimdorfer François, Individus entre familles et entreprises : patrons et patronnes de restaurants populaires à Abidjan, in *L'Afrique des individus*, Karthala, 1997, p. 113-170.

Lemaire Jean, *Le couple, sa vie, sa mort*, Payot, 1979.

Lénine, *Que faire ?*, Seuil, 1966 (1re éd., 1905).

Lepoutre David, *Cœur de banlieue*, Odile Jacob, 1998.

Le Rider Jacques, *Modernité viennoise et crise des identités*, PUF, 1994 (1re éd., 1990).

Leridon Henri et Villeneuve-Gokalp Catherine, Les nouveaux couples : nombre, caractéristiques et attitudes, *Population*, 2, 1988, et *Population et sociétés*, 220, 1988.

Levinson Donald, *The Season's of Man life*, New York, Ballantine Books, 1978.

Lévi-Strauss Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris-La Haye, Mouton, 1966 (1re éd., 1949).

Lévi-Strauss Claude, *L'identité. Séminaire au Collège de France*, PUF, 1977.

Levy Clara, *Écritures de l'identité. Les écrivains juifs après la Shoah*, PUF, « Le Lien social », 1998.

Linhart Danièle, *Le torticolis de l'autruche. L'impossible modernisation des entreprises françaises*, Seuil, 1991.

Lipiansky Edmond-Marc, L'identité personnelle, *in* J.-C. Ruano-Borbalan (éd.), *L'identité. L'individu, le groupe, la société*, Sciences humaines, 1998, p. 21-30.

Lyotard Jean-François, *La condition postmoderne*, Éd. de Minuit, 1977.

Maalouf Amine, *Les identités meurtrières*, Grasset, 1998.

Maillochon Florence, La tentation des prospectives. Histoire d'un projet de réforme du système éducatif : « conduire 80 % d'une génération au niveau du bac », *Histoire et mesure*, 1994, IX-2, p. 13-50.

Maitron Jean (éd.), *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier*, t. 1, Éd. Ouvrières, 1972.

Manin Bernard, *Principes du gouvernement représentatif*, Flammarion, 1996.

Marcuse Herbert, *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Éd. de Minuit, 1968 (1re éd., 1964).

Marie Alain, De l'individu communautaire au sujet individuel, in *L'Afrique des individus*, Karthala, 1997, p. 53-112.

Martucelli Danilo, *Grammaires de l'individu*, Gallimard, « Folio », 2002.

Maruani Margaret et Reynaud Emmanuel, *Sociologie de l'emploi*, La Découverte, « Repères », 1993.

Maruani Margaret et Nicole Chantal, *Qui a peur du travail des femmes ?*, Syros, 1989.

Marx Karl et Engels Friedrich, *L'idéologie allemande*, Éd. Sociales, 1966 (1re éd., 1845).

Marx Karl et Engels Friedrich, *Le manifeste du Parti communiste*, Éd. Sociales, 1964 (1re éd., 1848).

Marx Karl, *Le 18 Brumaire de Louis Napoléon Bonaparte* suivi de *La guerre civile en France*, Éd. Sociales, 1962.
Matrod Jean-Louis, *Les fins de vie*, mémoire de maîtrise de sociologie, Université de Versailles - Saint-Quentin-en Yvelines, 1998.
Mauss Marcel, Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de moi, *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1966 (1re éd., 1938), p. 333-364.
Mauss Marcel, L'essai sur le Don, *Sociologie et anthropologie, ibid.*, p. 145-284.
Mauss Marcel, Les techniques du corps, *Sociologie et anthropologie, ibid.*, p. 365-388.
Mead George Herbert, *L'esprit, le soi et la société*, trad., PUF, rééd. 2006 (1re éd., 1933).
Meda Dominique, *Le travail. Une valeur en voie de disparition*, Aubier, 1996.
Mendras Henri, *La seconde Révolution française, 1965-1984*, Gallimard, 1988.
Mendras Henri, *La fin des paysans*, A. Colin, 1967.
Menger Pierre-Michel, *La profession de comédien*, Ministère de la Culture, 1997.
Menger Pierre-Michel, *Portraits de l'artiste en travailleur. Métamorphoses du capitalisme*, Seuil, 2002.
Mercier Delphine, Sechaud Frédéric, Tripier Pierre, Management Tools in the Process of Globalization, C. Mako et C. Warhust (éd.), *The Management and Organisation of Firm in the Global Context*, University of Gôdöllö Press, 1999, p. 127-136.
Michelat Guy et Simon Michel, *Classe, religion et comportement politique*, Presses de la FNSP et Éd. Sociales, 1977.
Milburn Philippe, *La médiation : expériences et compétences*, La Découverte, 2002.
Morin Edgar, *Les stars*, Seuil, 1964.
Moulin Raymonde, De l'artisan au professionnel : l'artiste, *Sociologie du travail*, 4-83, p. 388-403.
Musil Robert, *L'homme sans qualités*, Gallimard 1954 (1re éd., 1926).
Naville Pierre, *Vers l'automatisme social*, Gallimard, 1963.
Nicole-Drancourt Chantal, *Le labyrinthe de l'insertion*, La Documentation française, 1990.
Nisbet Robert, *La tradition sociologique*, trad., PUF, 1980 (1re éd. 1967).
Noiriel Gérard, *Le creuset français*, Seuil, « Points », 1988.
Noiriel Gérard, *Les ouvriers dans la société française*, Seuil, « Points », 1986.
Ould-Ferhat Laurence, Scènes de médiation dans le quartier du pont de Sèvres, *Utinam*, 1999-1/2, p. 191-202.
Padioleau Jean Gustave, *Quand la France s'enferre*, PUF, 1981.
Palmade Jacqueline, L'identité comme travail de l'écart, *Éducation permanente*, « 128 », 1996-3, p. 85-102.
Paradeise Catherine, La marine marchande, un marché du travail fermé, *Revue française de sociologie*, 24, 1984.
Paradeise Catherine, *Les comédiens*, PUF, 1998.
Parsons Talcott et Bales R. F. (avec M. Zelditch, J. Olds, P. Slater), *Family, Socialization and Interaction Process*, Free Press of Glencoe, 1955.
Passeron Jean-Claude, Biographies, flux, itinéraires, trajectoires, *Revue française de sociologie*, 1989.
Passeron Jean-Claude, *Le raisonnement sociologique. L'espace non popperien*, Nathan, 1994.
Passeron Jean-Claude, L'école et l'enseignement, in *Les champs de la sociologie française*, A. Colin, 1988, p. 143-153.
Passeron Jean-Claude, L'inflation des diplômes, *Revue française de sociologie*, 1991.
Pastré Pierre, L'ingénierie didactique professionnelle, in P. Carré et P. Caspar (éd.), *Traité des sciences et techniques de la formation*, Dunod, 1999 ; cf. p 406 s.
Paugam Serge, *La disqualification sociale, Essai sur la nouvelle pauvreté*, PUF, « Sociologies », 1991.
Paugam Serge (éd.), *L'exclusion, état des savoirs*, La Découverte, 1996.
Paugam Serge, *Le salarié de la précarité. Les nouvelles formes de l'intégration professionnelle*, PUF, « Le Lien social », 2000.
Pelage Agnès et Roger Jean-Luc, Les transformations des établissements scolaires en France et en Angleterre, *Utinam*, 1999-1/2, p. 113-146.
Peloille Bernard, Enquête sur une disparition. La notion d'identité nationale comme négation de la nation, *La pensée*, 308, 1996, p. 97-114.

Péquignot Bruno, Note de lecture, *Utinam*, janvier 1998, p. 259-264.
Perrineau Pascal, La logique des clivages politiques, in Coll., *France, les révolutions invisibles*, Calmann-Lévy, 1998, p. 289-300.
Peter J. et Waterman F., *Le prix de l'excellence*, InterÉditions, 1983.
Piaget Jean, *Le jugement moral chez l'enfant*, PUF, 1964 (1re éd., 1932).
Pineau Gaston, Expériences d'apprentissage et histoires de vie, *in* P. Carré et P. Caspar (éd.), *Traité des sciences et techniques de la formation*, Dunod, 1999, p. 307-327.
Pineau Gaston et Le Grand Jean-Louis, *Les histoires de vie*, PUF, « Que sais-je ? », 1993.
Pinçon Michel, *Désarrois ouvriers. Familles de métallurgistes dans les mutations industrielles et sociales*, L'Harmattan, 1987.
Pinçon Michel et Pinçon-Charlot Monique, *Grandes fortunes. Dynasties familiales et formes de richesse en France*, Payot, 1996.
Piore Michaël C. et Sabel Charles F., *The Second Industrial Divide. Possibilities for Prosperity*, New York, Basic Books, 1984.
Pizzorno Alessandro, Sur la rationalité du choix démocratique, *Sur l'individualisme*, Presses de la FNSP, 1986, p. 350-387.
Pollack Michaël, *L'expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité sociale*, A.-M. Métailié, 1990.
Pollack Michaël, *Les homosexuels et le Sida. Sociologie d'une épidémie*, A.-M. Métailié, 1988.
Pudal Bernard, *Prendre parti. Pour une sociologie historique du PCF*, Presses de la FNSP, 1986.
Queroz Manuel de, Transformations de la famille, transformations de la société, *Lien social et politique*, 40, 1998, p. 117-128.
Ramonet Ignacio, *Géopolitique du chaos*, Galilée, 1996.
Ravenel Bernard, L'irrésistible crise du militantisme politique classique, *Mouvements*, 3, 1999, p. 19-27.
Rawls John, *Théorie de la justice*, Paris, Gallimard, 1992 (1re éd., 1982).
Revel Jean-François, *Histoire de la philosophie occidentale*, Nil, 1993.
Reynaud Emmanuelle, Identités collectives et changement social : les cultures collectives comme dynamique d'action, *Sociologie du travail*, 2/1992, p. 159-177.
Reynaud Jean-Daniel, *Les règles du jeu. Action collective et régulation sociale*, A. Colin, 1998 (1re éd., 1989).
Ricœur Paul, *Temps et récit*, Seuil, t. 3, 1985.
Ricœur Paul, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.
Rifkin Jeremy, *La fin du travail*, La Découverte et Syros, 1996 (1re éd., 1995).
Rilke Rainer Maria, *Lettres à un jeune poète*, Grasset, 1937.
Roché Sébastien, *La société incivile, Qu'est ce que l'insécurité ?*, Paris, Seuil, 1996.
Roché Sébastien, Déviances et délits, *in* O. Galland et Y. Lemel (éd.), *La nouvelle société française*, A. Colin, 1998, p. 245-273.
Rosanvallon Pierre, *La nouvelle question sociale*, Seuil, 1995.
Roussel Louis, *La famille incertaine*, Odile Jacob, 1988.
Rowbotham Sheila, *Women, Resistance and Revolution*, Allan Lane, Penguin Books, 1972.
Ruano-Borbalan Jean-Claude (éd.), *L'identité. L'individu, le groupe, la société*, Sciences humaines, 1998.
Saglio Jean, Échange social et identité collective dans les systèmes industriels localisés, *Sociologie du travail*, XXXIII, 4-91, p. 529-544.
Sainsaulieu Renaud, L'effet de la formation sur l'entreprise, *Esprit*, numéro spécial, 1974.
Sainsaulieu Renaud, L'identité et les relations de travail, *Identités collectives et changement social*, Toulouse, Privat, 1986, repris dans *Éducation permanente*, 128, 1996-3, p. 194-206.
Sainsaulieu Renaud, *L'identité au travail*, Presses de la FNSP, 3e éd., 1988 (1re éd., 1977).
Sainsaulieu Renaud, Entretien avec G. Jobert, *Éducation permanente*, « 128 », 1996-3, p. 187-193.
Salas Denis, Délinquance, *in* Coll., France : *France, les révolutions invisibles*, Calmann-Lévy, 1998, p. 75-84.
Sartre Jean-Paul, *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1827 à 1983*, Gallimard, 1972.

Sauvy Alfred, *La machine et le chômage*, Payot, 1957.

Sayad Abdelmalek, Les enfants illégitimes, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 25, 1979, p. 61-81 ; 28-29, p. 117-132.

Sayad Abdelmalek, Les immigrés algériens et la nationalité française, *in* S. Laacher (éd.), *Questions de nationalité*, L'Harmattan, 1987, p. 127-203.

Sayad Abdelmalek, *La double absence*, Seuil, 1999.

Schaff Adam, *Le marxisme et l'individu*, A. Colin, 1968.

Schnapper Dominique, *L'épreuve du chômage*, Gallimard, 1994 (1re éd., 1981).

Schnapper Dominique, *La communauté des citoyens; Sur l'idée moderne de nation*, Gallimard, 1996.

Schnapper Dominique, *Contre la fin du travail*, Textuel, 1997.

Schnapper Dominique, *La relation à l'autre*, Gallimard, 1998.

Schnapper Dominique, Existe-t-il une identité française ?, *in* J.-C. Ruano-Borbalan (éd.), *L'identité. L'individu, le groupe, la société*, Sciences humaines, 1998, p. 297-306.

Schnapper Dominique, *La compréhension sociologique*, PUF, « Le Lien social », 1999.

Schumpeter Joseph, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Payot, 1965 (1re éd., 1942).

Schön Donald A. *À la recherche d'une nouvelle épistémologie de la pratique et de ce qu'elle implique pour l'éducation des adultes*, *in* J.-C. Barbier, *op. cit.*, p. 201-222.

Schutz Alfred, *Le chercheur et le quotidien*, trad., Méridiens-Klincksieck, 1987.

Schurmans Marie-Noëlle et Dominice Loraine, *Le coup de foudre amoureux*, PUF, 1997.

Schwartz Olivier, *Le monde privé des ouvriers*, PUF, 1990.

Schwartz Olivier, Le baroque des biographies, *Cahiers de philosophie*, printemps 1990, p. 173-189.

Schweitzguth Étienne, L'affaiblissement du clivage droite-gauche, *in* Pascal Perrineau, *L'engagement politique*, Presses de la FNSP, 1988, p. 215-237.

Scott Joan W., La travailleuse, *in* G. Duby et M. Perrot, *Histoire des femmes en Occident*, Plon, 1991, t. 4, p. 419-444.

Segalen Martine (éd.), *L'autre et le semblable*, Presses du CNRS, 1989.

Segrestin Denis, Les communautés pertinentes de l'action collective, *Revue française de sociologie*, XXIII, 1980.

Segrestin Denis, *Le phénomène corporatiste*, Fayard, 1984.

Segrestin Denis, *Sociologie de l'entreprise*, A. Colin, 1992.

Segrestin Denis, De l'identité professionnelle à l'identité d'entreprise, in *L'identité politique*, PUF, 1994, p. 262-269.

Sennett Richard, *Les tyrannies de l'intimité*, trad., Seuil, 1979 (1re éd., 1974).

Simmel Georg, *Sociologie et épistémologie*, PUF, « Sociologies », 1981 (1re éd., 1894 et 1912).

Simon Patrick, Classements scientifiques et identités ethniques, *Recherche sociale*, 147, 1998, p. 16-29.

Singly François de, *Le soi, le couple, la famille*, Nathan, 1996.

Singly François de, *Sociologie de la famille contemporaine*, Nathan, « 128 », 1993.

Singly François de, Individualisme et lien social, *Lien social et politique*, 39, printemps 1998, p. 33-45.

Singly François de, *Libres ensemble. L'individualisme dans la vie commune*, Nathan, 2000.

Sociologie du travail, Symposium autour de l'ouvrage *Analyser les entretiens biographiques*, 4/1999, p. 136-212.

Stevens Hélène, *Les couples et la politique*, mémoire de maîtrise de sociologie, Université de Versailles - Saint-Quentin-en-Yvelines, 1997.

Stiglitz Joseph E., *Un autre monde. Contre le fanatisme du marché*, trad., Fayard, 2006.

Strauss Anselm, *Miroirs et masques. Une introduction à l'interactionnisme*, trad., A.-M. Métailié, 1990 (1re éd., 1959).

Strauss Anselm, *La trame de la négociation*, L'Harmattan, 1992.

Supiot Alain, *Critique du droit du travail*, PUF, 1994.

Sutter Joseph, *Vingt ans de sondages religieux en France*, Éd. du CNRS, 1984.

Tap Pierre (éd.), *Production et affirmation de l'identité*, t. 1 : *Identités individuelles et personnalisation*, t. 2 : *Identités collectives et changements sociaux*, Toulouse, Privat, 1986.

Taylor Charles, *Les sources du Moi*, trad., Seuil, 1998 (1re éd., 1989).
Taylor Charles, *Le malaise de la modernité*, trad., Cerf, 1994.
Terrail Jean-Pierre, *Destins ouvriers. Fin d'une classe ?*, PUF, 1988.
Terrail Jean-Pierre, *La dynamique des générations*, L'Harmattan, 1995.
Terrail Jean-Pierre (éd.), *La scolarisation de la France*. La Dispute, 1997.
Terssac Gilbert de, *Autonomie dans le travail*, PUF, 1992.
Terssac Gilbert de, *Savoirs, compétences et travail*, *in* J.-M. Barbier, *op. cit.*, p. 223-248.
Testard Alain, *Des croyances et des hommes*, Éd. de la MSH, 1991.
Thery Irène, *Le démariage. Justice et vie privée*, Odile Jacob, 1993.
Thery Irène, *Couples, filiation et parenté aujourd'hui*, Odile Jacob, 1998.
Thery Irène, Il n'y a pas de Je sans Nous, *in* Coll. : France, *France, les révolutions invisibles*, Calmann-Lévy, 1998, p. 17-32.
Thiesse Anne-Marie, *La création des identités nationales. Europe XVIIIe-XXe siècle*, Seuil, 1999.
Todorov Tzvetan, *La vie commune*, Seuil, 1997.
Tönnies Ferdinand, *Communauté et société*, trad., Reitz, 1965 (1re éd., 1887).
Touraine Alain, *Critique de la modernité*, Fayard, 1992.
Touraine Alain, *L'évolution du travail ouvrier aux usines Renault*, Éd. du CNRS, 1955.
Tribalat Michèle, *Faire France, une grande enquête sur les immigrés et leurs enfants*, La Découverte, 1995.
Trompette Pascale, La négociation dans l'entreprise : symbolique de l'honneur et recompositions identitaires, *Revue française de sociologie*, XXXVIII-4, 1997, p. 791-822.
Varro Gabrielle, « Sociolinguistique ou sociologie du langage ? » toujours le même vieux débat, *Langage et société*, 88, juin 1999, p. 91-100.
Vergnaud Gérard, Le développement cognitif de l'adulte, *in* P. Carré et P. Caspar (éd.), *Traité des sciences et techniques de la formation*, Dunod, 1999, p. 189-205.
Vernant Jean-Pierre, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Gallimard, 1989.
Verret Michel, *Chevilles ouvrières*, Éd. de l'Atelier, 1995.
Verret Michel, préface à la réédition de *Le Travail ouvrier*, L'Harmattan, 1999.
Veyne Paul, Entretien, *Sciences humaines*, 88, novembre 1998, p. 39-42.
Villeneuve-Gokalp Catherine, Du premier au deuxième couple : les différences de comportement conjugal entre hommes et femmes, INSEE, *Congrès et colloques*, 7, 1991.
Vuain Robert, Un siècle d'individu, de communauté et d'État, in *L'Afrique des individus*, Karthala, 1997, p. 19-52.
Wald Paul, Classes d'énoncés, dimensions modales et catégories sociales dans ALCESTE, *Utinam*, 1999-1/2, p. 303-24.
Wallerstein Immanuel et Balibar Étienne, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, La Découverte, 1988.
Wallon Henri, Le développement de l'enfant, *Enfance*, numéro spécial, janvier-avril 1963.
Warnier Jean-Pierre, *La mondialisation de la culture*, La Découverte, « Repères », 1999.
Weber Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad., Plon, 1964 (1re éd., 1904).
Weber Max, *Le savant et le politique*, trad., Plon, 1959 (1re éd., 1919).
Weber Max, *Économie et société*, trad., Plon, 1971 (1re éd., 1921).
Weber Max, *Sociologie de la religion*, Textes choisis, nouv. trad., Gallimard, 1999.
Wieworka Michel, *La France raciste*, Seuil, 1992.
Winnicott Donald, Le rôle de miroir de la mère et de la famille dans le développement de l'enfant, in *Jeu et réalité*, Gallimard, 1972.
Wittgenstein Ludwig, *Investigations philosophiques*, trad., Gallimard, « Tel », 1986 (1re éd., 1953).
Zehraoui Ahsène, Processus différentiel d'intégration au sein des familles algériennes en France, *Revue française de sociologie*, XXXVII-2, 1996, p. 237-262.
Zoll Rainer, *Nouvel individualisme et solidarités quotidiennes*, Kimé, 1992.
Zorn Fritz, *Mars*, Gallimard, 1977.

يقدّم الكتاب حصيلةً للتغيرات التي عاشها المجتمع الفرنسي منذ ستينات القرن العشرين في مجال الحياة الخاصة وحياة العلم والمعتقدات الرمزية (الدين والسياسة، الخ). وهو يربطها بثلاث سيروراتٍ شهدت في الفترة الأخيرة تطوراتٍ ذات دلالة: سيرورة انعتاق النساء وسيرورة العقلنة الاقتصادية وسيرورة خصخصة المعتقدات. وهو يقترح التفسيرات التالية: فقدت أشكال مماثلة الأفراد السابقة (الثقافية، المجتمعية...) شرعيتها ولم ينجز حتى الآن تشكل الأشكال الجديدة (التأملية، السردية...) ولا الاعتراف بها. يرتبط إدراك الأزمة هذا بسياقٍ اقتصادي وسياسي ورمزي خاص: عولمة المبادلات وصعود اقتصادٍ جديد، إعادة النظر في الدول الأمم وانهيار الشيوعية «الواقعية»، تنوع أشكال الحياة الخاصة والصلات بين الجنسين. ينحو هذا السياق إلى مفاقمة المسائل الهوياتية ومضاعفة الأزمات الوجودية.

هذه الصعوبات في تعريف النفس والآخرين، في صنع مشاريع ونيل الاعتراف بها، في التعبير عن المسارات الشخصية والقصص الجماعية، يمكن تفسيرها بعبور دينامية المجتمعات الحديثة لطورٍ حرج، التقطه ماكس فيبر منذ نحو قرن: الطور الذي تعيق فيه المماثلات الدفاعية، من النمط «الجماعاتي»، نشوء مماثلاتٍ بنّاءةٍ لكنها مقلقلة، من النمط «التطويعي». وسواءٌ تعلّق الأمر «بالفاعل الذي يتعلم» في المدرسة أم «بالكفاءة» في الشركة أم بالكشف الغرامي في الحياة الخاصة أم بالالتزام الأصيل في الحياة العامة، تصطدم «نماذج الفردنة» الجديدة هذه بصعود أزماتٍ هوياتيةٍ تتميز بحدتها.

كلود دوبار أستاذٌ متقاعدٌ في علم الاجتماع في جامعة فرساي سان كانتان أن إيفلين، مؤسس مختبر برانتان (مهن - مؤسسات - زمانيات) وهي وحدة الأبحاث المختلطة 8085 التابعة للمركز القومي للدراسات العلمية. تتطرق أبحاثه إلى سياسات التأهيل المستمر وممارساته، وعلم اجتماع المجموعات المهنية، وإدماج الشباب، والتطويع والهويات.

صدرت له مؤخراً الكتب التالية: «التأهيل المهني المستمر» عن دار لاديكوفيرت، روبير، الطبعة الخامسة 2004، «التدامج. بناء الهويات الاجتماعية والثقافية» عن دار كولان، الطبعة الثالثة 2000، «سوسيولوجيا المهن» عن دار كولان، الطبعة الثانية 2005 (بالاشتراك مع ب. تريبيه)، «تحليل المقابلات السيَرية»، الطبعة الثانية، منشورات جامعة لافال 2004 (بالاشتراك مع د. دومازيير)، «ممارسة علم الاجتماع»، برلين 2006. كان رئيساً للجمعية الفرنسية لعلم الاجتماع (التي أصبحت الاتحاد الفرنسي) من العام 1999 إلى العام 2001.

ISBN 978-9953-17-041-1



